



السَّيِّدَةُ مَرِيَمُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

قراءة أدبيّة

حُسينَ عَبدُود

مكتبة النقد الأدبي
LITERARY CRITICISM LIBRARY

الهاق

السيد فخر عزم في القلآن الكريم

حُسينَ عتبود

السَّيِّدَةُ مَرْيَمُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

قِرَاءَةُ أَدِيبَةٍ



© دار الساقبي
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى ٢٠١٠

ISBN 978-1-85516-399-7

دار الساقبي
بناية النور، شارع المرواني، قرداثة، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ - ٢٠٢٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ (٠١)
e-mail: info@darasaqi.com

إهداء

إلى

زوجي

صادق واصف الصوّاف

شكر

أقدم عميق الشكر إلى أفراد عائلتي، وبالأخص أختي هبة، وأخوتي أحمد وأسامه، وأولادي واصف وعمر وزينة الذين كانوا جميعاً خير عون لي على العمل والمثابرة.

ومن بين كثيرين يستحقون الشكر الكبير، أخص بالشكر أولاً المشرف الرئيسي على الرسالة، الأستاذ رضوان السيد، الذي أرشدني إلى كيفية فهم الإسلام المبكر وعلاقته بالنص بالتاريخ والحاضر؛ والدكتور سياستيان غونتر، الذي يتمتع بمعرفة واسعة في علوم القرآن، وقد أثمر جهده في سير عمل الدراسة ونطورها نتيجة قيمة؛ وقد قدمت لي الدكتورة سوزان أكباري، من مركز دراسات العصور الوسطى، مشكورةً خلقية النظريات النسوية التي تتفق مع موقف الخطاب القرآني من الأنثوي؛ وأدين لأستاذي ميشال مرمورة، الذي أخذت عنه العلم في الفلسفة الإسلامية والشعر الجاهلي، فقد أثار أسلوبه حفيظتي الفكرية فوجهت اهتماماتي نحو الفلسفة النسوية، وكان تشجيعه لي وإخلاصه لرسالتك بتعديان الحدود الأكاديمية لمهته.

وأقدم خالص شكري إلى أستاذة الدراسات القرآنية والأدب العربي في جامعة برلين الحرة الأستاذة أنجيليكا نويغرت، فلولا عملها الرائد على شكل السور المكية وبنائها، ودراساتها الأدبية للسور القرآنية، لما كانت هذه الدراسة المعقدة. إضافةً إلى ذلك، فإن أعمال الناقد الأدبي الفدّ نورثروب فراي الأدبية وخصوصاً

في «الكتاب المقدم والأدب» قد أعطتني الثقة بخوض غمار هذا الموضوع الصعب في هذا الوقت الحساس من تاريخ صراع الإسلام لإحياء ذاته وللحديث. وأوجه الشكر بشكل خاص إلى الدكتور جون فيرول لتدريبه القيم لي على التحليل النفسي، وهي تقنية مهمة لفهم السلوك الإنساني وتأسيس النص. وأقدم شكراً خاصاً لمكرتيرة الدائرة أنا دي سوسا التي سهلت لي دائماً الإجراءات الإدارية في أكثر الأوقات زحمةً وعملاً.

المحتويات

١٣	تقديم: بقلم الدكتور رضوان السيد
١٧	الفصل الأول: المصادر والمنهج
٣٧	الفصل الثاني: سورة مريم وشكل الوحدات الأدبية
٣٩	١.٢ عرض السورة على شكل وحدات مستقلة ومتراكبة
٥٥	٢.٢ شرح الوحدات القصصية والوحدات الحجاجية
٦٤	٣.٢ النوع الأدبي لسورة مريم
٦٤	١.٣.٢ نظرات عامة
٧٢	٢.٣.٢ وحدة البناء والموضوع في سورة مريم
٧٨	٤.٢ الخاتمة
٨١	الفصل الثالث: قصة رحلة مريم: تحليل الأسلوب والسرد القصصي
٨٢	١.٣ التطابق بين قصتي زكريا ومريم
٨٤	٢.٣ التحليل الأسلوبي لقصة مريم
٩٩	٣.٣ التحليل الروائي
٩٩	١.٣.٣ اعتبارات أولية
١٠٣	٢.٣.٣ مريم مقابل الشخصيات النسائية الأخرى

١٠٦	٣.٣.٣ العناصر الحكائيّة .
١٠٨	٤.٣.٣ «الموتيف» كمشهد تحليليّ في سياق الحكاية .
١٠٨	١.٤.٣.٣ «الموتيف» الأوّل: إشارة الملك لمريم .
١٠٩	٢.٤.٣.٣ «الموتيف» الثاني: الخصومة .
١١٤	٣.٤.٣.٣ «الموتيف» الثالث: محو المار الذي يلحق بالمرء .
١١٦	١.٥.٣.٣ مريم والحوار والحقيقة النفسية .
	٢.٥.٣.٣ «الأم» كمثال «بردايم» أم طراز بلني في اللاوعي
١٢٠	«أرختايب» ^١ .
١٢٥	٤.٣ الخاتمة .

الفصل الرابع: شكل الوحدات الأدبية في آيات قصّة طفولة مريم

١٣١	(سورة آل عمران ١-٦٣) .
١٣٥	١.٤ شرح الوحدات الأدبية الجدليّة والسردية .
١٣٧	١.١.٤ الوحدات الجدليّة .
١٤٤	٢.١.٤ الوحدات السردية .
١٦٣	٢.٤ الخاتمة .

الفصل الخامس: تحليل الأسلوب في آيات قصّة طفولة مريم

١٧٠	١.٥ خصائص أسلوبية باتجاه التثري من الكلام .
	٢.٥ الفواعل والأفعال التي تحدّد الأقوال وتعرّف بالشخصيات
١٧١	داخل المشاهد السردية .
١٧٣	٣.٥ الحرف والكلمة والجملة المتكرّرة وأثرها في المعنى .
١٧٨	٤.٥ غريب القرآن بين الأسماء والألقاب والأفعال .
١٨٢	٥.٥ فعل الاصطفاء .
١٨٣	٦.٥ الخاتمة .

الفصل السادس: تحليل عناصر السرد القصصي في قصة طفولة مريم	
والقراءة على التناص: بين قصة طفولة مريم حسب الرواية القرآنية	
وقصة طفولة مريم حسب الرواية اليعقوبية	١٨٩
١.٦ الوعي الديني عند المرأة والمساواة في حقّ العبادة بين	
الذكر والأنثى: تحليل من منظور «الجندر» (الخطاب بين	
الحياد والتحيز للذكورة والاعتراف الاجتماعي - الثقافي بالنساء)	
كمعيار للتحليل	١٨٩
٢.٦ قصة «طفولة مريم» والبحث الحكائي	١٩٢
٣.٦ القراءة على التناص بين روايتي طفولة مريم: عناصر التوافق	
والتباين بين قصة طفولة مريم حسب الرواية القرآنية وقصتها	
حسب الرواية اليعقوبية	١٩٦
٤.٦ الخاتمة	٢١١
الفصل السابع: المفسرون ومسألة «نبوة مريم»	
أو «تلقي مريم الوحي من الله»	٢١٥
١.٧ شواهد ابن حزم والقرطبي في «نبوة مريم»	٢١٧
٢.٧ المفسرون الكلاسيكيون المشاركة ومعارضتهم «نبوة مريم»	٢٢٤
٣.٧ الصلة المباشرة بين قصة مريم وحالة النبي محمد (ص) بمكة	
في ظروف الوحي باستدعاء قصص الأنبياء	٢٤١
٤.٧ الخاتمة	٢٤٥
الخاتمة	٢٤٩
ثبت بمراجع البحث	٢٦٣
فهرس الأعلام	٢٨٧
فهرس المصطلحات	٢٩٣

تقديم

بقلم الدكتور رضوان السيد

أردتُ وقد تابعتُ عملَ حُسن عُبود للسنوات الأربع الماضية أن أذكر للدكتورة حُسن في عملها خمسة أمور:

الأول، الموضوع الذي اختارته وعملت عليه. فالطريف والغريب في الوقت نفسه أن أحداً ما سبقها إلى دراسة موضوع مريم في القرآن لا من المسلمين ولا من المستشرقين أو علماء الدراسات البيبلية المقارنة. ويرجع ذلك إلى عدم تنبهم لاستغلالية مسألة مريم وشخصيتها في النص القرآني والمعالجة القرآنية. فهناك عشرات الأعمال عن المسيح في القرآن وعمالان أو ثلاثة عن إبراهيم أبي الأنبياء ويوسف وموسى ويونس وإلياس وحتى نوح. وقد اهتم الدارسون أيضاً بالقصص القرآني، لكنهم حتى في هذه الحالة ما رأوا ضرورة لتأمل شخصية مريم وعلاقتها. ذلك أن شخصية ابنها السيد المسيح والإشكاليات العقديّة حول طبيعته أخذت الحيز الأكبر من الاهتمام وصرفت أنظار الدارسين عن تأمل الأم كأنثى باعتبارها موضوعاً أو ذاتاً لها مقوماتها ودعواها ودعوتها- نعم دعوتها- فقد اهتمت الدكتورة حُسن أيضاً بأراء المفسرين المسلمين بنبوة مريم بين مثبت وناقٍ. والواقع أن هذا الوعي المستجد لقضية المرأة وصورتها له علاقةٌ بحاجة الباحثة إلى المساهمة بتجديد نظرة المسلمين إلى المرأة، وبالأجواء العالمية السائدة في العقود الأخيرة فيما يتعلّق بالنسوية والجنس. لكنّ منطلق استنبصار الدراسة ما ارتكز على هذه النقطة وحسب؛ بل جاء أيضاً نتيجة قراءات متأملة

للقرآن وطرائقه في السرد والقصص، والشخصيات الواردة فيه. كما ارتكز الاستبصار على قراءة مقارنة بين صورة مريم وقصتها في القرآن، وصورتها وقصتها في الموروث المسيحي القانوني وغير القانوني. ولذلك أود أن أضيف في هذه النقطة أنه بسبب جدية الدراسة وتتبعها الدقيق أمكن لها أن تكشف عن خطابات مضمرة، كخطاب السورة بين سورة مريم وسورة آل عمران، وأن تضيف معارف فيما يتعلق بتطور الأشكال الأدبية بين السورة المكينة ونظيرتها المدنية.

أما الأمر الثاني فيتمثل بالمنهج المثبع في الدراسة. وهو كما قالت الدارسة المنهج الأدبي في قراءة النص القرآني. والسيدة حُسن عبود ليست أول من قام بذلك. وقد ذكرت هي سابقين كثيرين عليها وضعوا أسساً، وأجروا تطبيقات، ما بين أمين الحولي ونصر حامد أبو زيد. وللمنهج الأدبي فيما يتعلق بالقرآن جانب دراسة الأسلوب أو الأساليب البيانية، وجانب البحث في نوى الفصوص القرآني. وكما سبق القول، فإن الباحثة ليست رائدة في هذا المجال، لكنها بالإضافة للإيقان الذي ميّز محاولتها لهذه الجهة، مارست تجديداً على هذا المسج في ناحيتين: الربط البليغ بين فقه اللغة المقارن والعلوم اللسانية، والربط بين المنهج الأدبي في قراءة النص والمنهج النسوي والجنسدي. وقد سبق لدارسات مسلمات أو غير مسلمات أن قدّمن نظرات جنسدية في القرآن، لكن لجهة حقوق المرأة، أو لجهة علاقة الذكر بالأنثى في الرؤية القرآنية. أما هنا فقد كان المنظور شاملاً للأنثى والأم وللنسوية، مع تركيز كاشف على مريم وشخصيتها المركبة ومقتضياتها ونتائجها، ضمن العالم القرآني، والعالم اللغوي واللساني العربي. وهكذا يصبح لدينا إذن، المنهج الأدبي بجوانبه اللغوية والقصصية والأسلوبية، والمنحى النسوي في الرؤية، والذي يحاول استثمار الدرس الأدبي، والدرس المقارن للموروثات الثقافية، في بلوغ نتائج أخرى أو الكشف عن خطابات فرعية كانت القراءة السائدة تنحياها قسراً.

ويتعلق الأمر الثالث بالتركيب القرآني أسلوباً وسوراً ومطالع وخواتيم، ممّا

يتصل بطبيعة النصّ القرآني باعتباره نصّاً مُلقىً وحياً. وقد أفادت الباحثة في هذا الأمر من البروفسورة انجليكا نويقرت وأعمالها على القرآن. لكنّها قدّمت تحليلاً تركيبياً لسورتين من سور القرآن يُعتبر جديداً من عدّة نواحٍ:

في معنى الآية، ومعنى المقطع، والعلاقة بين الوحدة الموضوعية والوحدة الشعورية، والتلازم بين اللفظ المفرد وما يعبر عنه، والأسلوب السردّي والآخر القصصيّ. والذي أراه أن هذه العمليّة المزدوجة في التحليل والتركيب، يمكن أن تشكّل نموذجاً تجريبياً في قراءة السور الوسطى في القرآن (ما بين ٤٠ و ١٢٠ آية).

ويعتلق الأمر الرابع بما تسمّيه الباحثة «بالموتيفات»، وهي دكائز تصوّر أو ما يعبر عنه الفلاسفة برؤية العالم. وقد صارت هذه المسائل والموضوعات من أساسيات نظرية الأدب والتقدّ الأدبي، ويتجلى ذلك في مفردات أو تعابير مثل «الرحيل» و«النخلة» و«المرأة» و«الخصوبة» و«الحمل» و«الشعور» و«اللاشعور» و«الأنوثة» و«الذكورة». والباحثة واعية أنّ هناك فرقاً أساسياً بين ظهور هذه الترميزات والدوافع في الأساطير، وظهورها في النصّ المقدّس. ولذلك هناك جدليّة في التركيب لديها تحول دون استيلاء إحدى النظرات عليها. ومن نماذج ذلك مقارنتها بين قصّة مريم في الموروثات الكتابيّة غير القانونيّة، والنصّ القرآني في سورتين مريم وآل عمران. فهناك أحداثٌ أو وقائع أو رموز متشابهة، لكنّ التركيب مختلف، والتوظيفات مختلفة، والأولويات مختلفة، والنتائج مختلفة. بيد أن الأساسيّ الإنسانيّ العميق يظلّ واحداً أو أنّ «الموتيفات» فيها مشتركاتٌ كثيرةٌ.

والأمر الخامس، يتعلّق بالفهم القرآني للمواقف الغابرة لدى الأمم وأرباب الديانات (الكتابيّة على الخصوص)، أو كيف تحضّر قصّة مريم في الوعي القرآني والنّبوي. ترى الباحثة ولديها في ذلك شواهد من السرديّة المريميّة بدءاً ونهاية، أنّ القرآن، في أحد استخداماته وتوظيفاته لمعاناة مريم مع بني قومها، يقيس في ذلك وضع النّبّيّ محمد (صلى الله عليه وسلم) على وضعها، ويخرج من ذلك

إلى أَنَّ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا سيخرج بتوفيق الله كما خرجت مريم طاهرة الذليل قدسية. فالحضور المريمي في أحد وجوهه هو حضور محمدّي. وتبقى لدى حُسن عبود في أطروحتها الجادة والجديلة هذه حيرتها بين اعتبار مريم (عليها السلام) نموذجاً متفرداً للسيدة القدسية، أو نموذجاً للمرأة بعامة في فهم القرآن لها، وفهم علاقتها الأنثوية والجنسوية والإنسانية عامةً. لقد كانت تجربة رائدة لي خلال السنوات الماضية في الإشراف على أطروحة الدكتوراة حُسن عبود، والنقاشات الثرية والمتحمسة معها في كل تفصيل. وها أنا وقد قرأت الأطروحة المكتملة (وما من عمل كامل، وإنما العمل المستمر والمتطور هو الذي يتجه نحو الكمال)، أشعر أَنَّ هذا العمل الذي نما واستوى على سوقه، يمكن أن يشكل إسهاماً بناءً للدراسة الأدبية للقرآن الكريم، وللدراسات القرآنية بشكل عام.

الفصل الأول

المراجع والمنهج

لقد اخترت دراسة^(٥) شخصية السيدة مريم في القرآن الكريم موضوعاً لإعداد أطروحة الدكتوراه في جامعة تورنتو بوعي متي للحاجة إلى معرفة مكانة السيدة مريم أم المسيح المميّزة في النصّ القرآني. فهي الأثنى المثال التي استحضرت فصّتها لذاتها ولأمومتها؛ وهي الأثنى التي تحمل اسماً، ولديها فعل التسمية وقوتها. وتعتلّ قصة رحلة مريم وصراعها مع قومها، كقصص الأنبياء والرسل وصراعهم مع أقوامهم، مثلاً لصراع النبي محمّد (صلى الله عليه وسلّم) مع قومه. وهي الرابط الكبير الذي يربط المسيحية بالإسلام لكونها حملت «الكلمة» كما حمل النبي محمّد (صلى الله عليه وسلّم) «القرآن». وقد توارى دورها لقرون: فلم تُقرأ قصّتها تاريخياً كقصّتها بل في معظم الأحيان باعتبارها قصة المسيح (عليه السلام) وإن كانت القصة هي في ثيمة البشارة لها بالابن وولادته. لذلك هنالك ما يبرّر القراءة الأدبية النسوية لهذه الشخصية المصطفاة في

(٥) هذه الدراسة في الأصل أطروحة دكتوراه في الدراسات القرآنية نُجيت باللغة الإنكليزية ثم أعدت ترجمتها إلى اللغة العربية، لغة القرآن الكريم. تستثمر هذه الدراسة النظريات الأدبية في قراءة سردية الآيات وقد جرت مناقشتها يوم ٣٦ أيار/مايو ٢٠٠٦، في دائرة حضرات الشرق الأدنى والأوسط، في جامعة تورنتو الكنديّة. وتكوّنت لجنة المناقشة من: د. رضوان السيّد (زائر من الجامعة اللبنانية، دائرة الفلسفة) - د. سيامتيان غونتر ود. ميشال مرمورة من دائرة حضرات الشرق الأدنى والأقصى، وأسندة الدراسات القرآنية من جامعة برلين الحرّة، الأستاذة أنجيليكا نويغرت.

القرآن الكريم وخصوصاً أن هذه القراءة هي الأولى من نوعها؛ وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن القرآن الكريم يناقش كثيراً من المسائل المتعلقة بصورتي الأنثى والآن من خلال قصة أكثر النساء هبة لدى النبي والمتلقين للرسالة، السيدة مريم.

وتعول هذه الدراسة القرآنية على قراءة أدبية للنصوص المتعلقة بآيات مريم لفهم وتفسير خصائصها الشكلية والأسلوبية مما يساعد على فهم معالم شخصية مريم، في بنية النص السردية والحولية، وإلراجاعها كحدث تواصل بين صاحب البلاغ والمجتمع المتلقي للرسالة. وتعول الدراسة أيضاً على ثقة مرجعية القرآن كمجموعة نصوص دينية من القرن السابع الميلادي تطوّرت منظومتها بسبب سيورة التواصل بين النبي محمد ومجتمع الحجاز بين مكة والمدينة.^(١)

(١) هناك اتجاه في الأكاديمية الغربية يزعم إلى رفض الرواية الإسلامية للجمع العثماني وقد بدأ الاتجاه ذو نزعة الارتباب العالية هذه على يد جون وانيسرو في منتصف السبعينيات من القرن العشرين. ولأن أقدم هذا الجرح الكثير لدعم الثقة بمرجعية النص القرآني التي تقوم على رابط قوي من حياة الرسول والمرآن وتفتقر بيئة الحجاز كمقر ولادة القرآن ذلك أن هذا سيعدا ماثرة عن موضوع الدراسة التي نحن بصددنا انظر:

See John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977) and *The Sectarial Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

هناك اتجاه معارض لهذا الأفكار يسوقها عدد لا بأس به من الأساتذة في الغرب، وقد دخل هذا الاتجاه المماكس في سجال حاد حول طروحات وانيسرو وأتباعه بسبب أثره السلبي في الدراسات القرآنية التي ترجعت بسبب موقف الدفاع عن تاريخية النص القرآني. أهم الدراسات في هذا الاتجاه المماكس هي:

Angelika Neuwirth, "Qur'an and History-a Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an" In *JS 5* (2003): 1-18; Neuwirth, "Qur'an, Crisis, and Memory" in *Crisis and Memory in Islamic Societies: Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam* held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut Echis. A. Neuwirth and Andreas Pflitsch, (Beirut, 2001). "Vom Rezitationstext Über Die Liturgie Zum Kanton" In *The Qur'an as Text*, edit. Stefan Wild. (Leiden, 1996) See, also, Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing* (New Jersey, 1988).

أي أن هذه الدراسة تعول على الرواية التقليدية للمجمع العثماني^(٢) الذي حفظ تلاوات النبي (بعد خمس وعشرين سنة على وفاته) على يد الخليفة عثمان بن عفان ليعطينا شكل «الكوريس» - بمعنى المجموعة الكاملة للمسور التي شكّلت بالنهاية المصحف بين دفتين - والمائل أمامنا.

تحيط هذه الدراسة الأدبية بقصة السيدة مريم الواردة في سورتين رئيسيتين: سورة مريم وسورة آل عمران (الجزء الأول ١-٦٣). ويورد ذكر مريم، في مناسبات أخرى، في سورتين مكثتين: إذ يظهر اسمها بين قائمة من اثني عشر نبياً، حيث توصف بالتي «أَخَصَّتْ فَرْجَهَا» (سورة الأنبياء ٩١) وسورة الشحيم: ١٢)، وحيث يعلن أنها وابنها آية للعالمين (سورة المؤمنون ٥٠: ٢٣). ويشار إلى مريم في آيتين من الآيات العلنية لكن في اتجاهين متعاكسين: واحد في سياق ذم الذين يتهمون مريم في عفتها (سورة النساء ٤: ١٥٦)، وواحد لتقد هؤلاء الذين يقولون إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم (سورة المائدة ١٩: ٥).^(٣) في سورة المائدة يسأل الله عيسى ابن مريم «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَإِئْتِي إِلَهُي مِنْ دُونِ هَؤُلَاءِ؟»^(٤) وفي السورة نفسها

(٢) مجد الرواية القرآنية لتاريخ جمع القرآن في ابن أبي داود، كتاب المصاحف، تحرير أرئير حافري، في

Materials for the History of the Text of the Qur'an, (London, 1957).

وفي الداني، هب من جمع القرآن في المصحف ومن كتبه من الصحابة وكم من نسخة جعل... في المقنع في معرفة أهل الأمصار مع كتاب النقط، تحرير م. دهمان، (دمشق، ١٩٤٠) ٢-١٠. وانظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة، ١٩٥٧) ج ١، ٢٤١-٢٣٣، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (القاهرة، ١٩٩١) ج ١، ١٨٣-١٦٤. وانظر البخاري، هب جمع القرآن، في صحيح البخاري، (المدينة المنورة، ٢٠٠٥) ج ٦، ص ٤٧٦-٤٨٠.

(٣) «يَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ لَا تَعْلَمُونَ فِي مِصْحَابِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَصَلَّيْنَاهُ أَفْتَنَاهُ إِنْ مَرْيَمُ ذَوَّجَتْهُ فَطَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَلَا تَقُولُوا لَنَنْزَلُهُ أُخْرَىٰ أَوْلَىٰ كَلِمَاتٍ لَّهَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحِيدٌ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفٌ شَيْءٌ وَكَانَ فِي الْأَرْحَامِ وَكَانَ بِاللَّهِ وَحِيدًا وَصَلِيلًا» (سورة النساء ١٧١: ٤).

(٤) «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَإِئْتِي إِلَهُي مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُحْنَكَ مَا

تلقب مريم بـ«الصلّيقة» والمسيح ابن مريم بـ«الرسول»، وقد قيل إنهما «كانا يأكلان الطعام» للتأكيد على طبيعتهما البشرية. وتركّزه الدراسة، كما قلنا، على النصوص الرئيسية لقصة مريم، والتي تراوح بين السورة التي تبدأ بـ«كَهَيَّعَ» وسمّيت باسم مريم (قرآن: ١٩) وسورة سمّيت باسم عائلة مريم: «آل عمران» (قرآن: ٣).

وقمت في الفصل الثاني بدراسة شكل سورة مريم، وبتقسيم السورة بنيويًا ومحوريًا إلى وحدات تساعدنا على قراءة السورة كخطاب، والابتعاد عن تفتيت السورة إلى ذرات، ونساعدنا أيضاً على الكشف عن موقع قصة (أو أقصوصة) مريم بين القصص الأخرى (أو الأقصوصات الأخرى) في السورة. وتطلّب مني هذه القراءة معرفة نوع السورة الأدبي، والبحث عن دراسات تقوم على مقارنة السورة كوحدة أدبية مستقلة،^(٥) وفي هذا احتجّت إلى البحث عن دراسات أقيمت حول السور المكيّة من منظور أدبي.^(٦) واستغنّت بالمراجع الرئيسية في علوم القرآن عند العلماء المسلمين والغربيين: وأبدأ بعرض بعض المراجع العربية التي رتّما يحتاج إليها المسلم البعيد عن نشاطات الأكاديمية الغربية للدراسات القرآنية، والتي اشتهر بها على الأخصّ الأكمان لأنهم فيلولوجيون كبار ولهم فيها باع طويل.^(٧)

نعتبر مقالنا ألفورد والش عن «السورة»^(٨) وأنجيليكا نويفرث عن «السورة

= يَكُونُ إِذْ أَنْ أَوَّلَ مَا يَنْسِي إِنْ كُنْتَ قُلْتُ هَذَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ مَا فِي نَفْسِي إِلَّا أَعْيُنٌ عَائِلَةٌ مَرْسُومَةٌ وَمَا أَكُنْتُ بِمُرْسِيٍّ وَلَا مَفْسِيٍّ وَلَا مَفْضَحٍ وَلَا أَدْعِي وَلَا أَعِيذُ بِمَا تُشْرِكُونَ إِلَّا اللَّهُ (سورة المائدة: ١١٦).

(٥) See Mustansir Mir "The Sura as a unity: A twentieth-century development in Qur'anic exegesis," in Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shaareef, eds. *Approaches to the Qur'an*, (London & New York, 1993).

(٦) Angelika Nouwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, (Berlin, 1981).

(٧) انظر الدراسة الأخيرة للدكتور رضوان السيد، المستشرقون الأكمان، النشوء والتأثير والمصائر، (بيروت، ٢٠٠٧).

(٨) Alford Welch, "Sura." In EI 9(1997): 885-886.

(٨)

كنوع أدبي،^(٩) بداية جيئة للبحث في هذه المراجع. ويأتي بالدرجة الأولى علم القراءة عند المسلمين وقواعدها، ولاسيما «علم الوقف والابتداء» الذي يشكل الآلية الصحيحة لقراءة النصوص التي تحمل في الأصل شكل الإلقاء الشفهي المتصل بالشعائري. وقد أكد الخطاب القرآني مراراً على طبيعته الشعبدية والشعائرية في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ..﴾^(١٠) ﴿سَمْعُكَ فَلَا تَنْسَى﴾^(١١) ﴿أَوْ زِدْ عَلَيَّ وَرَزَّلِ الْقُرْآنَ مُرْسِلًا﴾.^(١٢) ويعتبر كتاب التيسير للقراءات السبع للذاني^(١٣) وكتاب التمهيد في علم التجويد لشمس الدين ابن الجزري،^(١٤) وكتاب المصحف المرتل: بواعثه ومخططاته

(٩) Angelika Neuwirth. "Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Character des Koran", *Deutscher Orientalistentag* 1975 (Stuttgart, 1977) 736-39. Translated by Gwendolin Goldbloom as "Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur'an," in *The Qur'an: Style and Content*, edit. Andrew Rippin (Aldershot England, 2001).

(١٠) انظر القرآن - سورة الأعراف ٧-٤٠٧

(١١) انظر القرآن - سورة الأعلى ٧٦ ٦

(١٢) شرح الدكتور تلمح حسان التالي: «لقد رتل الله القرآن وأمر رسوله أن يرتل القرآن ترتيلاً (المزمل ٤). والمعروف أن الترتيل مصدر رتل يرتل أنه وضع المجموعة في أوتال كل رتل منها طائفة مجتمعة ويبس كل رتل وما يليه انقطاع مؤقت. فالترتيل بالنسبة إلى الله تعالى أنه أنزل القرآن متجماً حسب الوقائع وأسباب النزول فإذا أنزل آية أو آيات عُد رتلاً قائماً بذاته بعده فترة انقطاع الوحي ثم يعود الوحي يرتل آخر من الآيات وهكذا. أما الترتيل بالنسبة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فهو طريقة من طرق الأئمة والقراءة. انظر تمام حسان، «البيان في ورائع القرآن»، ط ٢ (القاهرة، ٢٠٠٠) ١٨٩.

ومعنى الترتيل كما يقول محمد أبو زهرة «ليس مجرد القراءة، إنما الترتيل قراءة منتمة تنميماً يظهر التناسق في الحروف والجمل والآيات ويكشف معانيها، ونعماتها، وتلك هي موسيقى القرآن». انظر محمد أبو زهرة، «المعجزة الكبرى القرآن»، (القاهرة، ١٩٧٠) ٣٦٦.

انظر أيضاً سورتي الفرقان ٢٥: ٣٢ والمزمل ٧٣: ٤.

(١٣) انظر، أبو عمر عثمان بن سعيد الذاني، كتاب التيسير في القراءات السبع. تحرير أوتو برينزل نسخة بيلونكا إسلاميكا. الجزء ١. (إستمبرول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠).

(١٤) شمس الدين ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، (المعاصرة، ١٩٠٨).

لليبب السعيد،^(١٥) وكتاب كريستينا نيلسون الرائد في الإنكليزية، فن قراءة القرآن، من المراجع الكلاسيكية والمعاصرة المهمة والأساسية للموضوع.^(١٦)

وقد أقمْتُ قراءتي على قراءة الأستاذة أنجيليكا نويفرت لسورة مريم، في دراستها الرائعة للصور المكيّة، حيث استعانت بالتحليل «الكولومبيري» الذي كان سائداً عند اليونان في تحليلهم للإنشاد الديني.^(١٧) وتعتمد مساهمة الأستاذة أنجيليكا نويفرت الرئيسية في الدراسات القرآنية على مقارنتها للقرآن الكريم كمجموعة نصوص للتلاوة تعود إلى سيرورة واحدة تواصلية بين نبيّ قائل كريضائي والمثقف جمهوره المؤمن. وبعد تقسيم السورة إلى وحدات، وقراءتها القراءة الصحيحة، مستجلي لنا علاقة قصّة مريم مع القصص الأخرى داخل السورة.

وتعتبر الأدبيات الكلاسيكية لعلوم القرآن، مثل الإتيقان للسيوطي والبرهاد للمررشي، مراجع لا بدّ منها في كلّ ما نقوم به من البحث خطوة خطوة. كذلك كتاب تاريخ القرآن، لتيودور تولدكه (ت ١٩٣٠)،^(١٨) الفيلولوجي التاريخاني الذي اشتغل طوال أربعين عاماً بكتابة تاريخ القرآن أو الإشراف عليه، وقد ترجم مؤخراً إلى اللغة العربية (٢٠٠٤) على يد جورج تامر.^(١٩) ولرودي باريت، الذي قدّم ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الألمانية، مقالة جيّدة في سلسلة موسوعة كايمبردج لتاريخ الأدب العربي.^(٢٠) وتعتبر مقالة ألفورد ولش «القرآن» في

(١٥) ليبب السعيد، الجمع الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتّل: بواعث ومخططاته، (القاهرة، ١٩٦٧).

(١٦) Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. (Austin, 1985).

(١٧) Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, (Berlin, 1981).

(١٨) Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qurans*. 2nd revised. ed., vols.1 and 2 revised by Friedrich Schwally; vol 3 revised by G. Bergtrasser and O. Pretzel. Leipzig: Dieterich'sche Verlagshandlung, 1909-26.

(١٩) Theodor Nöldeke, *Tārīkh al-Qur'ān*, transl. George Tamer (Beirut, 2004).

(٢٠) Rudi Paret, "The Qur'an I" in *The Cambridge History of the Arabic Literature to the end of the Umayyad period* (Cambridge, 1983) 186-227.

الموسوعة الإسلامية،^(٢١) ومقدمة بال وواط للقرآن،^(٢٢) وكتاب آرثر جفري الرائد القرآن ككتاب مقدس،^(٢٣) من أهم المراجع الغربية الأساسية لطلاب وطالبات علوم القرآن.

وللشعر العربي الجاهلي مرجعية أساسية في فهم لغة القرآن العربية، فلغة الشعر العربي ما- قبل الإسلام- هي أداة رسالة الوحي التي تلقى بها الرسول (صلى الله عليه وسلم) الآيات الكريمة.^(٢٤) ويلجأ العلماء والمفسرون، منذ العصور الإسلامية المبكرة، إلى الشعر الجاهلي لفهم معاني الكلمات، واللغة والبيان القرآنيين.

ولأن موضوعنا هو مريم أم المسيح (عليهما السلام)، أي الشخصية المريمية، فعلينا بالدرجة الأولى أن نقرأ في الأنجيل الرسمية وغير الرسمية وخصوصاً أن القرآن الكريم، يؤكد على الأصل الواحد للتوراة والإنجيل (الأنجيل) والقرآن (سورة آل عمران الآية ٧) ويسمي هذا الأصل «أم الكتاب»؛ وثانياً، لأنه ترد في القرآن مواضيع مسيحية كتابية (نجدها في الأنجيل الأربعة) وخارجة عما اتفق عليه الآباء المسيحيون باعتباره كتاباً (نجدها في أنجيل «طفولة مريم» المتصلة بالتراث التقوي). ومن المنطقي جداً أن نعود إلى المصادر المسيحية في بحث يقام حول شخصية مسيحية لها هذا القدر من القيمة الروحية والتعبدية عند «النصارى» (التسمية القرآنية) أي المسيحيين من «أهل الكتاب» (التسمية القرآنية) على اختلاف كنائسهم إلى اليوم. وتساعد هذه العودة، من خلال قراءة تناصية، على تقدير الأساليب التي تتوالد بها القصص، وعلى فهم وتفسير اللغة الرمزية في قصة مريم القرآنية.

Alford Welch, "al-Kur'an," in *EI2nd*. Vol. 5:400-29. (٢١)

Richard Bell and Montgomery Watt's, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970). (٢٢)

Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, (New York, 1952). (٢٣)

(٢٤) انظر إلى الآيات ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (قرآن يوسف ١: ٢)؛ وأيضاً إلى

الآيات في سور الرعد ١٣، ٣٧، الزمر ٣٩: ٢٨، صافات ٤١: ٣، الشورى ٤٢: ٧، وغيرها

وأدرس في قصة مريم، في الفصل الثالث، الأسلوب الأدبي على مستوى الحرف والكلمة والتعبير وهو ما يعدّ جزءاً من النظم المنجز والمُحكّم في علاقته بين البناء ومعاني الآيات. وسأقوم برصد المادة اللغوية من الأفعال والفواصل والفواصل والكلمة المفتاح وغريب القرآن، وأولي اهتماماً خاصاً للأسلوبية الصوتية التي تظهر في تكرار الأحرف والكلمات والتعبيرات الجاهزة لإحداث هذا التناغم بين الآيات والوحدات. وتكشف «الأسلوبية» كنظرية أدبية عن التوافق المتبادل بين الشكل والتعبير، ويدخل في الفكر المطوّق بإحكام في النصّ - في الوقت نفسه - ويتفادى إعطاء آراء جاهزة.^(٢٥) وأعوّل في دراسة الأسلوب على «نظرية الأسلوبية» الحديثة التي تنسجم مع «نظرية النظم» لدى عبد القاهر الحرجاني الذي لم يعزل الدراسات البلاغية والتقديّة عن النحو الوظيفي، بل عبّر عن تشابك هذه الفروع في علم واحد هو «علم النظم» أو العلم بالإنساق والأساليب.^(٢٦) وسأقوم بتطبيق عملي تعلّمته من منهج أسلوبيّ قام به الأستاذ التونسي عبد الهادي الطرابلسي في تحليل جملة واحدة لأدبيتنا الكلاسيكي القدير الجاحظ.^(٢٧)

وتالياً، فمت برحلة قصيرة لقراءة قصص الشخصيات القرآنية التي نحيل إلى شخصيات مسيحية (كأهل الكهف مثلاً)، والتي تظهر جنباً إلى جنب مع قصص الشخصيات الكتابية الأخرى (كزكريّا ويحيى وعيسى)، كما فمت برحلة معاملة لقراءة جميع قصص الشخصيات القرآنية النسائية، مما يساعد على موضعة قصة مريم وقراءتها في سياقها الصحيح، فهي «شخصية نسائية إنجيليّة مقدّسة» و«شخصية نسائية قرآنية مقدّسة».

(٢٥) انظر عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، (تونس، ١٩٨٢).

(٢٦) انظر عبد القاهر الحرجاني، دلائل الإعجاز، تحرير محمّد التونسي (بيروت، ١٩٩٢)، وانظر أيضاً دراسة إبراهيم الخليل، الأسلوبية ونظرية النصّ، (بيروت، ١٩٩٧).

(٢٧) انظر عبد الهادي الطرابلسي، «في منهجيات الدراسات الأسلوبية»، في أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية (تونس، ١٩٧٨).

في دراسة عناصر السرد القصصي، بدأت بفهم النظريات السردية الحديثة لكل من تريفان تودوروف وجيرارد جانيث ورولان بارت ثم بحثت عن إمكانية تطبيقها على الفن السرد القصصي القرآني. ^(٢٨) واستعنت بعد ذلك بدراسات أقيمت حول الفن القصصي القرآني. ^(٢٩) ولدراسة الحوافز الأدبية الرئيسية «الموتيفات» في القصة التي تحمل في طبيعتها الطقسي والشفهي، فإن نظرية فلاديمير بروب الأدبية لتحليل الحكاية الشعبية يمكن الاستعانة بها على ألا نعتبر قصة مريم «حكاية شعبية» خالية من البعد التاريخي، ^(٣٠) مع الاعتماد طبعاً على الدراسات الرائدة التي قام بها الناقد الأدبي الكبير نورثروب فريي حول «التابولوجيا» أي علم الأنواع والنماذج في كتابيه الرائدتين الكتاب المقدس والأدب ^(٣١) وكلمات ذات قوة. ^(٣٢) وهذا سيساعدنا على إقامة علاقة بين الحوافز «الموتيفات» القرآنية وحوافز «موتيفات» مماثلة في القصص البيبلية والإنجيلية وحتى غيرها مما كان شائعاً في ثقافات الشرق وحضاراته. وستعطي دراسة «الموتيفات»، في النهاية، نظرة ثاقبة حول الجانب الإعجازي في القصة التي تعكس ثنائيات مضادة، أي تناقضات بين طرق الحياة والأدوار الحضارية. يأخذنا هذا الجانب على مستوى باطن النص نحو مساهمة الأسطوري في تطور الأدب العربي في اتجاه الشكل السرد القصصي المقدس. وهناك دراسة شائعة لأحمد إسماعيل النعيمي عن الأسطورة في الشعر العربي ما- قبل الإسلام، وهذه الدراسة ستساعدنا على مستوى تطور الأشكال الأدبية، وعلى الفرق بين موتيفات القصيدة و«موتيفات» السورة. ^(٣٣) إضافة إلى ذلك، فإن دراسة كارل ج يونغ عن

(٢٨) محمد مشرف خضر، بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم، (القاهرة، ٢٠٠٤).

(٢٩) انظر محمود البستاني، دراسات فنية في قصص القرآن، (بيروت، ١٩٨٩).

Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, transl. Laurence Scott. 2nd ed. (US, 1996).

Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, (Toronto, 1982). (٣١)

Northrop Frye, *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"* (32) (Canada, 1990).

(٣٣) أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي ما قبل الإسلام، (القاهرة، ١٩٩٥).

الطرازات البديئة (الأرختايب)، وهي أنساق عميقة لا واعية لدى الإنسان، وتحليله لطراز «الأم» (أرختايب الأم) لها صلة وثيقة بالموضوع الذي يتعلّق بالأمومي على مستوى باطن النصّ.^(٣٤) ولأن بنية الإعجازي في قصة السيدة مريم برزت في بنية القصة نفسها فإن البحث في فن السرد القصصي القرآني يصبح أساسياً. وقد وجدت في هذا الفصل أن العلماء المسلمين المعاصرين قد ساهموا فعلاً في دراسة الفن القصصي في القرآن الكريم وإن كان ذلك غير شائع في نظر الدارسين. نذكر على سبيل المثال المفكر الإسلامي الراحل سيد قطب صاحب تفسير في ظلال القرآن، فقد كان له اهتمام وحس نقدي أدبي رفيع فألّف في التصوير الفني في القرآن (١٩٥٠) ^(٣٥) والتقدّ الأدبي: أصوله ومناهجه، ^(٣٦) وعالج محمد أحمد خلف الله منذ عام ١٩٢٥ القصة القرآنية وجانبها الأسطوري. ^(٣٧) وقد عانى خلف الله نتيجة دراسته هذه ما عاناه، وهو تلميذ الشيخ أمين الخولي الذي أدخل الدراسات الأدبية للقرآن الكريم إلى جامعة فؤاد الأول (اسم جامعة القاهرة سابقاً) ودفعها إلى الأمام. وقد كتب ثروت أباطة في السرد القصصي في القرآن الكريم، ^(٣٨) كما كتب سليمان الطراونة في المقاربة النصّية الأدبية للقصة القرآنية، ^(٣٩) أما الجانب السيكلوجي في القصة فقد درسه الجزائري التهامي نفرة في سيكلوجية القصة في القرآن. ^(٤٠) وقد ساهمت هذه الدراسات بشكل كبير في عرض الميزات الفنية للقصة القرآنية، لكنها لم تؤسس علاقة بين هذه الميزات والفن القصصي ما - قبل الإسلام - أو الفن القصصي في الكتاب المقدّس. ولا يبدو أن هؤلاء العلماء يهتمون بتقصّي أثر شخصية

(٣٤) Carl G. Jung, *Aspects of the Feminine*, Transl. R. F. C. Hull, (London, 1982).

(٣٥) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ط١٧ (القاهرة، ٢٠٠٤).

(٣٦) سيد قطب، التقاد الأدبي: أصوله ومناهجه، ط٨٠ (القاهرة، ٢٠٠٣).

(٣٧) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط٢ (القاهرة، ١٩٦٥).

(٣٨) ثروت أباطة، السرد القصصي في القرآن الكريم، (القاهرة، د.ت.).

(٣٩) سليمان الطراونة، دراسة نصّية في القصة القرآنية، (د.م.، ١٩٩٢).

(٤٠) التهامي نفرة، سيكلوجية النص في القرآن، المروحة دكتوراه (جامعة الجزائر، ١٠٧١).

قرآنية كتابية واحدة في كل الآيات القرآنية، باستثناء قصة يوسف (عليه السلام) وهي القصة الأطول، وتأتي كاملة في سورة واحدة حملت اسم صاحب القصة، حيث قامت دراسات عديدة لتقارن بين قصة يوسف القرآنية وقصة يوسف التوراتية في العهد القديم.^(٤١) وتقدم لنا هذه الدراسات نظريات أدبية لتأسيس مناهج حديثة لفهم آليات السرد والحوار وجماليات التلقي في النص القرآني.

وقد جاء كتاب الأشكال الأدبية لمعاني القرآن الدينية (٢٠٠٢) الذي حرره الأستاذ عيسى بلاطة، أستاذ مادة علوم القرآن في جامعة ماغيل الكندية،^(٤٢) ليقدم مساهمة بارزة من هذا الجانب، بسبب الدراسات الجيدة التي ساهم بها علماء وعالمات بارزون في الدراسات القرآنية الأدبية. وهنا أعطي مثلاً دراسة مايكل سائلر الشائقة حول «الروح، والجنود، والتناص الشفهي في السور الترنيمية»^(٤٣) لكن يبقى الجانب الإعجازي من القصة القرآنية غائباً عن اهتمام الباحثين في الفن القصصي القرآني وسنلقي بعض الضوء على هذا الجانب في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

وقد تابعت خطة الدراسة نفسها التي سرت عليها في سورة مريم، من حيث

See Gayane Karen Mergucian and Afanah Najmahadi, "Zulaykha and Yusuf. (٤١) Whose 'Best Story'" in *IJMES* 29(1997) 486-508; Allan Johns, "The Qur'anic presentation of Joseph story," in *Approaches to the Qur'an*, edited by Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (London, 1993); Gary A. Rendsburg, "Literary Structures in the Qur'an and Biblical Stories of Joseph," in *MW* 78(1988) 118-120; M.S. Siira, "Muhammad and Joseph: A Study of Koranic Narrative," in *JNES* 44 no.3(1985); 193-204; Marilyn R. Waldman, "New Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'an," *MW* 1(1985): 1-16.

انظر الدراسة حول النبي سليمان لحماوي المسعودي «المصور المقتاة وتوالت القصص»، في الفكر العربي المعاصر، عدد ١١٢-١١٣ (٢٠٠٢): ١١٠-١٢٤.

'Isa Boullata, *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond, (٤٢) 2002).

Michael Sells, "A Literary Approach to the Hymnic Sūras of the Qur'an: Spirit (٤٣) Gender and Aural Intertextuality" in 'Isa Boullata, *Ibid.* 3-26. See also Michael Sells "Sound, Spirit, and Gender in Surat al-Qadr," *JAOS* 2(1991): 239-59; and "Sound and Meaning in Surat al-Qur'a" *Arabica* 60(1993): 403-430.

قراءة شكل الوحدات الأدبية وشرحها، ودراسة الأسلوب الكامن خلف المادة اللغوية ودلالاتها وتحليل السرد القصصي، للآيات الثلاث والسنتين الأولى في سورة آل عمران. وقد استغنيت عن قراءة سورة آل عمران ككل لأن السورة (وهي مدنية طويلة: ٢٠٠ آية) مركبة، لم تنزل في زمن واحد. لذلك لن أقدم عرضاً للوحدات كما فعلت في عرض بناء سورة مريم، بل سأقوم بعرض مجموعة الآيات - بالقراءة الصحيحة - حين أقوم بشرح النصوص وتأويلها. ثم إن الآيات التي تتعلق بطفولة مريم في أول سورة آل عمران مهمة جداً لاكتمال صورة شخصية مريم وقصتها، وهذه النصوص، كما يبدو، تُجهد في تأويل مواضيع سبق أن نزلت في سورة مريم. وتحتوي الآيات على إعادة سردية قصة طفولة مريم المعروفة في المسيحية المبكرة، وإن أزيحت من الأناجيل الرسمية، إلا أنها بررت في الفنون المعيشة كفن الترتيل الليتورجي وفن التصوير الأيقوني، وهنا لها نزول في القرآن الكريم. وبعد إنجيل يعقوب التمهيدي مرجعية من القرن الثاني الميلادي لقصة طفولة العذراء مريم، والتي لها، كما يبدو، صلة وثيقة بالقصة القرآنية لطفولة مريم. فيبدو أن سيناريو القصة كما ترد في القرآن الكريم يتوافق مع سيناريو القصة المعروفة في إنجيل يعقوب التمهيدي، ويخرج عن سيناريو القصة في لحظة من لحظات الزمن الروائي مما يكشف عن المتغابر في الرواية القرآنية، ويعكس الموقف العقدي للقرآن الكريم والقيم المتأصلة في البناء الألسني للغة العربية.

وتدفع الدراسة، في الفصل الأخير، في اتجاه استجابة المسلمين لآية واحدة تتميز بها شخصية السيدة مريم على الشخصيات النسائية القرآنية الأخرى. وهذه الاستجابة التي تتعلق بتلقي النص عند المسلمين واستقباله نقرأها في النوع الأدبي التقليدي الذي تطور إلى علم التفسير.^(٤٤) وتمثل أهمية التفسير الكلاسيكية

See Andrew Rippin Ed, *The Qur'an: Formative Interpretation*, (Aldershot, 1999) X1. (٤٤)

See also, Rippin, "The Qur'an as literature: perils, pitfalls and prospects," *BSMESB X* (1981) 38-47.

التقليدية والمحدث بالمكانة الكبيرة التي تحتلها لدى المسلمين وعلماء الإسلاميين، وفي الدور الذي يقوم به المفسر كصلة وصل بين النص القديم والقارئ المعاصر.

ويُفرّق نصر حامد أبو زيد، صاحب مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، بين التأويل والتفسير، فيربط الأول بمنهج الاستقراء بينما يربط الثاني، بشكل رئيسي، بالنقل والرواية. بكلام أبو زيد:

«إن «التأويل» يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية. وفي هذا الفرق يكمن بُعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النصّ والكشف عن دلالته. وليس دور القارئ أو المؤول هنا دوراً مطلقاً يتحوّل بالتأويل إلى أن يكون إخضاعاً للنصّ لأهواء الذات، بل لا بدّ أن يعتمد «التأويل» على معرفة في العلوم الضرورية المتعلقة بالنصّ والتي تدرج تحت مفهوم «التفسير». إن المؤول لا بدّ أن يكون على علم بالتفسير يمكنه من «التأويل» المقبول للنصّ، وهو التأويل الذي لا يُخضع النصّ لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والأيدولوجية وهو ما يعتبره القدماء تأويلاً محظوراً مخالفاً لمنطوق النصّ ومفهومه».^(٢٥)

إذاً نحتاج دراسة أيّ بحث قرآني إلى منهجين: منهج النقل والرواية لأنه يتعلّق بهؤلاء العلماء الذين كانوا أقرب إلى النصّ من القارئ المعاصر ولأنهم اجتهدوا في قراءة النصّ والاستجابة له كلّ من منطلقه العلمي المتخصص. فأهل النقل ناقشوا القراءات، وقدموا لنا معاني الكلمات التي صعبت حتى على المسلمين الأوائل، ورجّحوا بعض معاني الكلمات دون الأخرى مع الاستشهاد اللغوي، ورجعوا في المصطلحات القرآنية والأداة البيانية إلى أساليب الشعر العربي الجاهلي. والرواية لأنها الطريقة العلمية التي تستقري النصّ في كلّ زمن

(٢٥) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ. دراسة في علوم القرآن، ط ٣. (بيروت، ١٩٩٦) ٢٣٤.

مع ضرورة تطبيق النظريات الأدبية الحديثة ونظريات النقد الأدبي لتفاعل مع النص من جديد كقراء في أوائل القرن الواحد والعشرين لنا اهتماماتنا الجديدة وقضايانا الأدبية الهادفة.

في هذا الفصل الأخير نختار مجموعة من المفسرين الكلاسيكيين والمحدثين، لنقرأ تفسيرهم وتأويلهم لآية من السمات المريمية المعروفة. وستأخذ الدراسة فرصة أعمال الشك أو ما أسميه النقد النسوي، لأجل الكشف عن موقف المفسرين الثقافي من مشاركة السيدة مريم على أعلى مستوى ديني، وهو تلقاها الوحي من الله تعالى عن طريق الرسول، وللنظر إلى أي مدى يعتبر المفسر عن موقف متحاز بسبب المعطيات الثقافية والمضاراة في زمنه. فبكلام الأستاذة باربرة شنووسر:

«لا يمكن تصنيف التفسير الرسمي - سابقاً وحالياً - ولا أي أدب قاعدته القرآن في أشكال أخرى - كـ «تأويل» بمعنى التحليلي و/أو البحث الحيادي. فمعظم أو كلّ الكتابات تعتبر امتداداً للكتاب المقدس... أي جزءاً من إنتاجيته... لذلك يعتبر (في المعنى الحديث للنقد الكتابي) هؤلاء المفسرون أنفسهم بحاجة إلى تأويل».^(٤٦)

إضافة إلى هذا النقض في المنظور الحديث، يستمرّ المفسر منذ العصر الكلاسيكي في تفسير السور القرآنية بالتسلسل آية بعد آية، أي يقدم المفسر الآية أو جزءاً منها، ويُلحقها بالتفسير، وهي طريقة توقع في فتح «النزلة»، أي اللجوء إلى العناصر البسيطة الكثيرة مستلة من سياقها العام في خطاب السورة، مع أن بعضهم أحالوه، من وقت لآخر، إلى كلمات واستخدامات أخرى في تفسيرهم. وسأقوم في هذه الدراسة بقراءة جديدة لسورة مريم أحاذر فيها من المنهج اللزّي

Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, (٤٦) (Oxford, 1994) 4.

فأقسم السورة على شكل وحدات أدبية، وأولي انتباهاً خاصاً لخطاب السورة لامتياز بين صوت السرد والحكاية، باعتبار الخطاب هو مرحلة من مراحل تطور التواصل بين النبي والمتلقي فنصل إلى فهم تقريبي للنصوص المترابطة منطقياً والكامنة في باطن النص.

ولقد قمْتُ بالتحريز عن استجابة المفسرين لسمة مريمية، وهي «تلقي مريم الوحي من الله» عن طريق «رسول الله» الذي ظهر لمريم على شكل بشر سوي يتحدثها ويتحاور معها، وهو ما أوله بعض العلماء المسلمين بأنه من علامات النبوة. إذ إن من المتفق عليه بين علماء المسلمين أن إرسال ملك الوحي أمين السماء جبريل عليه السلام لا يكون إلا لنبى أو رسول، وهنا النص واضح في أنه أرسل إلى مريم جبريل وجرى بينهما الحوار..

ومسألة «نبوة مريم» ليست خارجة عن مخيال «تاريخ الخلاص» في الأديان السامية، وذلك أن مريم، أخت هارون وموسى، التي كانت أول شخصية نسائية كُتبت بالنيبة، أصبحت مثلاً (بردايم) للتراث النبوي الأثوثي (الشرائع ١٠: ٣٤). (٤٧)

واخترت مجموعة من المفسرين الذين ناقشوا نبوة مريم من هذا الباب (ابن خرم والقرطبي الأندلسي) وناقش من السنة والشيعية الأكثرية ممن رفضوا الموضوع بناتاً: من الطبري في القرن العاشر الميلادي إلى الطباطبائي في القرن العشرين. وسيعطينا هذا الفصل السابع والآخر فرصة تقدير، وفي الوقت نفسه، نقد أدبيات التفسير القرآنية، التي تفصح عن أهمية الدور المرحلي الذي يلعبه المفسر في تأويل النص.

ورأيت، في دراسة الأثوثي والأمومي من خلال معالم مريم القرآنية، أن البحث في علوم القرآن يأخذ الحيز الأكبر في الدراسة مع القراءة الأدبية النسوية. وهذا يدل على أننا سنصل في هذه الدراسة إلى المعاني والصور للأثوثي

For further biblical sources on Miriam, see Miriam 1 in *Women in Scripture* (٤٧) edits. Carol Meyer et al. (Michigan, 2000) 127-129

والأمومي في قصة مريم. فالعمل بالأداة المعرفية الرصينة للبحث في علم النص المقدس، وهنا علوم القرآن، التي تطوّرت على يد علماء المسلمين كما على يد العلماء الألمان حديثاً، سآخذنا إلى إمعان النظر في المعاني المتنوّعة والغنيّة في الآيات التي استحضرت مريم لأنوثتها ولأمومتها من ذاكرة الكتاب (السماوي) كما ترجمت في التعبير القرآني ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾.

وقد برز الاهتمام بمكانة مريم في القرآن الكريم في الغرب لأجل الحوار بين الأديان.^(٤٨) فقد ساهم الأب الروحي لـ «الحوار المسيحي - الإسلامي»، العالم لويس ماسينيون، بشكل جوهري في الاهتمام الرسمي وغير الرسمي بمريم في الإسلام^(٤٩) وهناك اهتمام آخر بمقارنة مريم بالسيدة قاطمة الزهراء في التراث الأدبي الشيعي، كما عبّرت عنه الأستاذة الأميركية جاين ماكولف في مقالة،^(٥٠) وهي الأستاذة الأميركية التي قامت بجهود كبير في تحرير أول موسوعة قرآنية باللغة الإنكليزية.^(٥١) وقد شاركت جاين سميث وإيفون حدّاد في كتابة مقال عن العذراء مريم في التقليد الإسلامي، وقد أشارتا، في المقال، إلى الحاجة الملحة لإجراء دراسات أنثوغرافية تظهر لنا بوضوح كيف يعيش المسلمون والمسلمات

See Tim Winter, «Pulchra Luna: Some Reflections on the Marian Theme in Muslim- Catholic Dialogue», *Journal of Ecumenical Studies* 26:3-4 (1999): 439-469. Neal Robinson, «Massignou, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion», in *Islam and Cristian Muslim Relations* (Birmingham, 1991): 182-205; Samir Khalil, «Queque expressions de la piete marial contemporaine chez les Musulmans d'Egypte (et d'Iraq)», in *Maria Nell'Ebraismo e Nell'Islam Oggi*. (Rome, 1986): 142-166; R. J. McCarthy, «Mary in Islam», in *Mary's Place in Christian Dialogue* (Connecticut, 1982): 202-213; Georg Anawati, «Islam and the Immaculate conception», in *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance* edited by O'Connor (Indiana, 1958): 447-461; 'Abd al-Jalil, *Maria et L'Islam* (Paris, 1950).

See Louis Massignon, «Le signe marial», in *Rythme du Monde* 3(1948): 7-16. See also (٤٩) Neal Robinson, «Massignou, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion», in *Islam and Cristian Muslim Relations*, op.cit.

Jane Dammens McAuliffe, «Chosen of all women: Mary and Fāṭima in Qur'anic Exegesis», *Islamochristiana* 7(1981): 19-28.

(٥١) صدرت الموسوعة عن دار بريل العربية في الدراسة القرآنية في لايدن في هولندا. وقد اكتملت أجزاء للموسوعة الخمسة.

في المجتمعات الإسلامية تقوَاهم في مريم. (٥٢)

أما عالمة القديرة في التصوّف الإسلامي الراحلة آن ماري شيمبل فقد قامت بتعريفنا إلى تكريم المتصوّفين للسيدة مريم. ففي التصوّف الإسلامي تصبح مريم شخصية ترمز إلى القِيَم الروحية العالية ونموذجاً «غير متعلّق بالاهتمامات الدنيوية». (٥٣) ولعل أفضل ما كتب في موضوع المرأة والقرآن في اللغة العربية واللغات الأوروبية، وخصّص لمريم فصلاً جيداً، هو للأستاذة الألمانية في جامعة جورج تاون، باريرة شتووسر. (٥٤) ويجدر بنا لفت النظر إلى جهد الأب نيل روينسون الذي كتب عدة مقالات في مسائل عقلية تتعلّق باللاهوت المريمي في آداب التفاسير الكلاسيكية. (٥٥)

بينما توجّه عالِمات الغرب اهتمامهنّ بمريم أمّ عيسى لتنشيط الرابط الكبير بين المسيحية والإسلام، نجد أن العالمات المسلمات منشغلات بتأويل آيات قرآنية معيّنة، بغية تحرير بعض المفاهيم المتحيّزة ضدّ المرأة في التفاسير. وقد ساهمت هذه التأويلات إلى حدّ ما في فهم رسالة المساواة الإنسانية والأخلاقية بين الذكر والأنثى في القرآن الكريم. (٥٦) وقد كتبت أستاذة الدراسات القرآنية

Jane Smith and Yvonne Haddad, "The Virgin Mary in Islamic Tradition and (٥٢) Commentary," in *MW* 79 (1989): 487-505.

Annemarie Schummel, *Mystical Dimensions of Islam* (North Caroln, 1975) (٥٣)

Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation* (New York, (٥٤) 1994).

Neal Robinson, "Jesus and Mary in the Qur'an: Some Neglected Affinities," *Religion* (٥٥) 20 (1990): 161-175; "Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the Virginal Conception," *Islamochristiana* 14(1988): 1-16 and "'Abd al-Raḥmān al-Qaṣṣānī's Comments on Sūra Nineteen(1-4)," *Islamochristiana* 17(1991): 21-33.

(٥٦) انظر فريدة يناني ووينب معاذي، مختارات من النصوص المقدسة المرسّخة للحقوق الإنسانية في الإسلام، ورشة عمل بإشراف الناشطة فاطمة المرنيسي (طباط، ١٩٩٥) لمقاربة تاريخية لموضوع المرأة والجنس في الإسلام انظر ليلى أحمد، المرأة والجنس في الإسلام: الجذور التاريخية للفرضية جدلية حديثة، ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال ولمقاربة محافظة لتحرير المرأة في الإسلام، من وجهة نظر تقليدية، انظر عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة - دراسة جامعة لنصوص للقرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم، ج ٢ - ٤. (الكويت، ١٩٩٢).

الراحلة بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن، ت ١٩٩٨) في «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة»، ونشرت سلسلة من الكتب حول تراجم نساء النبي وأمه وشخصيات في صدر الإسلام كانت قريبة من بيت النبوة.^(٥٧) لكن بنت الشاطئ لم تُجر الشخصية المريمية اهتمامها، ومن المؤسف أن الكثير من الدراسات المسلمات اللواتي عملن على إعادة قراءة بعض الآيات القرآنية وتأويلها، من منظور النسوية، ماكنّ مدرّبات في العلوم القرآنية والمنهجية الأدبية لدراسة النص المقدس، ولذلك لم ينجحن في الجمع مثلاً بين التفليد الإسلامي للقراءة والتأويل الحديث، باستخدام المناهج الأدبية الحديثة، فمن الطبيعي أن لا تأخذ أعمالهن بالجذبة لافتقارهن إلى الشرعية التي بقيت بيد العلماء من الرجال.^(٥٨) وخير مثال ناجح على استخدام المرجعية الإسلامية لنقد التراث المتحيز ضد المرأة هو ما قامت به عالمة الاجتماع المغربية الناشطة لحقوق المرأة في الإسلام، فاطمة المريني، حين استعانت لأول مرة في تاريخ الإسلام بـ«علم الرجال» أو ما يسمّى بـ«علم الجرح والتعديل» لمصلحة المرأة في الإسلام، فقامت بنقد سند حليّتين شاركا في استمرار النظرة السلبية لمشاركة المرأة في السياسة.^(٥٩)

تقع أهمية هذه الدراسة في أنها تدرس، للمرة الأولى، الآيات القرآنية التي تتعلق بنصوص السيدة مريم في أبعادها الأدبية والنسوية التي تتعلق بالأنثوي والأمومي. ومن شأن علوم القرآن والقراءة الأدبية النقدية النسوية للموضوع أن

(٥٧) انظر بنت الشاطئ، «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة»، (القاهرة، ١٩٦٧) وعن نساء بيت النبي انظر أيضاً بنت الشاطئ، سلسلة تراجم بيت النبوة، (القاهرة، د.ت.).

(٥٨) لمفهوم «المرأة» في القرآن، انظر:

Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*, (Kuala Lumpur, 1992).

ولمفهوم «القوامة» في القرآن، انظر:

'Azīza al-Hibri's article, "An Introduction to Muslim Women's Rights," in *Windows of Faith*, edit. Gisela Webb, (Syracuse, 2000): 51-71.

Fátima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Transl. Mary Jo Lakeland, (US, 1991).

تحلّ الخيوط والألغاز حول اللغة المجازية القرآنية والمعاني المتعلقة بمفهومَي الأنتوي والأموميّ من خلال معالم شخصية مريم. فالسؤال الذي يطرح نفسه في كلّ خطوة من تطور البحث هو هل صورة الأنتي والأمّ تعكس، من خلال صورة أكثر النساء هيبةً في القرآن، صورة فامعة أم محرّرة للمرأة المسلمة؟ أم أن الأنتويّة، كما نسأل المحلّلة النفسيّة والألسنيّة والسيميائيّة جوليا كريستيفا، مُعرّفة بيولوجياً أو علائقيّاً بهذا المهتمّش في النظام الأبوي الرمزي؟^(٦٠)

وأشير في خاتمة هذا الفصل إلى أن دراسي هذه، وهي أطروحة دكتوراه كتبت باللغة الإنكليزية - ثمّ قمتُ بنفسي بترجمتها إلى اللغة العربيّة صيف ٢٠٠٧- أعدت على فترة طويلة بسبب صعوبة الموضوع، وبسبب النقلة التي كان عليّ القيام بها دائماً لترجمة النصوص الكلاسيكية من لغتها الأمّ إلى اللغة الإنكليزية. وهي عبارة عن دراسة أدبيّة استحضرت لها نظريّات متعدّدة لفهم بناء العلاقات الداخليّة للنصّ وللسورة والآيات التي نزلت قرآناً في مريم؛ وكما يقول الشيخ أمين الخولي في القرآن، «إنّه كتاب العربيّة الأكبر وأثّره الأدبي العظيم»^(٦١)، فإن آية دراسة في النصّ هي دراسة يجب أن تقوم في جوهر وطبيعة القرآن، «بوصفه نصّاً لغويّاً»، وطبيعة القرآن من هذه الناحية تسمح بالتعامل مع اللغة بوصفها موضوعاً يخضع لشروط البحث العلمي، فاللغة وسيلة اتصال، وتقديس الرسالة لا يمنع من البحث في أداة الاتصال ذاتها. فالدراسة إذاً تتمّ بشكل رئيسي من خلال البناء اللغوي ومعاني الآيات التي تصوّر رحلة مريم لتحقيق ذاتها في الأمومة في السورة التي أعطيت اسم مريم، والتي رجع إليها الخطاب القرآني في سرده لطفولة مريم ودخولها المحراب كما هي في سورة آل عمران. فرحلة مريم إلى المكان القصي حيث تقابل صورةً خصوصيتها صورةً خصوصية الأرض، تشير السؤال حول ما إذا كانت الصفات الأنتويّة هي عناصر

See Julia Kristeva, "From One Identity to an Other," in *Desire in language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, edit. Leon S. Roudiez (New York, 1980) 6-7

(٦١) أمين الخولي، *مناهج تجلّيد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب*، (المعركة، ١٩٦١) ٢٢٩.

بيولوجية فقط. وهذه المسألة مدار نقاش بين فريقين من الباحثات منذ زمن، فريق القائلات بالجوهري الذي في المرأة (من اللواتي يناقشن أن الأنوثة تسكن في الجسد)، وفريق القائلات بالبناء الثقافي الذي فيها (من اللواتي يناقشن في أن الأنوثة مركّب اجتماعي يمكن فصله عن الجسد).^(٦٢) ومن المثير أن الموقفين يولدان نقاشات مثمرة تفيد في تمكين النساء في عدّة قضايا.^(٦٣)

ويحيل النقد الأدبي النسوي إلى كل بناء لغوي وأسلوب وروائي يرى العلاقة بين الجنسين علاقة قائمة على تراتبية متسلطة وعلى الخضوع والقمع. ويحدّر هذا النقد من التفسير التي تؤوّل - خارج سياق الحكاية والخطاب (داخل خطاب السورة كما داخل خطاب القرآن) - كما في مقولة «وليس الذكر كالأنثى» التي أوّلت تأويلاً يضع الجنسين في علاقة تضادّ ثنائية، ويخرج عن سياق خطاب السرد والعتن الحكائي المحدّد في زمن النذر. وهذا الأمر يثير السؤال الأساسي حول أهمية السياق في السورة وإعادة تشكّله في سياقات أخرى وطبيعة النحيز الذي يعالجه الخطاب القرآني بين الجنسين في الشأن العام كما في المساحة الدينية المعلنة. كما يبرز سؤال حول المساواة بين الذكر والأنثى في منح المجال الفكري والخلقي والطقوسي وغيرها مما يحتاج إليه الإنسان لحمل التكليف. وقد أشير إلى الأخير في صورة بديعة لشخصية مريم وهي تهزّ «بجذع النخلة» إليها لإطعام نفسها بنفسها. ومستحاول هذه الدراسة الإجابة عن أسئلة نقدية نسوية من هذا النوع من خلال صورة المرأة المسماة والمثال، السيدة مريم (عليها السلام).

See Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity*, (New York, 1990); Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, (New York, 1989); Gayatri Chakravorty Spivak, with Ellen Rooney, "In a Word. Interview," in *Difference* 1.2 (1989) [special issue on essentialism]

Rebecca F. Stern, "Feminine," *Encyclopedia of Feminist Literary Theory*, edit (٦٣) Elizabeth Kowaleski-Wallace, (US, 1997) 151.

الفصل الثاني

سورة مريم

شكل الوحدات الأدبية

في بداية كل سورة في النسخة المصرية الرسمية للمصحف القرآني،^(١) هناك اسم السورة، وعدد الآيات، ومكان نزول الآيات (مكة أو المدينة)، وموقع السورة في الترتيب العثماني.^(٢) حسب تقسيم تيودور نولدكه للسور المكيّة،^(٣) فإن سورة مريم ترتبط في زمن التنزيل بالمرحلة المكيّة الوسطى؛^(٤) وتندرج

(١) المراء الأكثر قبولاً رسمياً هي رواية حصص عن عاصم وهذه الرواية هي أساس النسخة المصرية التي أصبحت منذ عام ١٩٢٣ النسخة المعتمدة عليها رسمياً. عن القراءات السبع انظر، أبو عمر عثمان بن سعيد الداني، كتاب التيسير في القراءات السبع. تحرير أوتو بيرلر. نسخة سيلونيكيا إسلاميكا. الجزء ١. (إستنبول. مطبعة الدولة، ١٩٣٠).

(٢) See Gerhardt Bowering, « Chronology and the Qur'an », *EQ* 1(2001) 316-335

(٣) تقسم حسب نولدكه السور المكيّة إلى ثلاث مراحل: المرحلة المكيّة الأولى والوسطى والآخرى. ويندرج في المرحلة الوسطى السور التالية: ٥٤، ٣٧، ٧١، ٧٦، ٤٤، ٥٠، ٢٠، ٢٦، ١٥، ١٩، ٣٨، ٣٦، ٤٣، ٧٢، ٦٧، ٢٣، ٢١، ٢٥، ١٧، ٢٧ و١٨. وتبدأ ٩ سور من أصل ٢٠ سورة في الأحرف المتقاطعة في أوائل السور. أنظر، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، (بيروت. كوزند-أدينور ستيفنسون، ٢٠٠٤) ٤٤.

See, Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qurans*, Bd.1. (New York, 1981) 66-164

(٤) حسب المصادر الإسلامية الكلاسيكية، أدرج نولدكه سورة مريم في المرحلة المكيّة الوسطى في عام ٦١٦ أو ٦١٧. ففي العام السابع أو الثامن من الدعوة النبويّة قام المسلمون بالهجرة إلى الحبشة، وهناك حسب رواية ابن إسحق قرأت الجزء الأول من سورة مريم أمام نجاشي الحبشة. انظر، السيرة النبويّة لابن هشام، حققها وشرحها ووضع فهرسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، المجلد الأول. (بيروت، د.ت.).

حسب الترتيب العثماني بين سورة الكهف (١٨) وسورة طه (٢٠) والأنبياء (٢١).^(٥)

ويشير جلال الدين السيوطي، حسب رواية ابن مسعود عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، أن سورة بني إسرائيل (١٧) وسورة الكهف (١٨) وسورة مريم (١٩) وسورة طه (٢٠) وسورة الأنبياء (٢١) هي من السور الأولى التي نزلت دفعةً واحدة، أي بعبارة الحديث هي «الوثاق الأول ومنّ من تلادي»، فذكر ابن مسعود أنها نزلت نسفاً كما استقرّ ترتيبها.^(٦) أما البسطة في بداية كل سورة، كما في القرآن الكريم كله (ما عدا سورة التوبة)، هي فقط علامة مطلع كل سورة وليس نهايتها.

أما الأحرف المقطّعة في فواتح السور فهي الأحرف التي تُفتتح بها أكثر السور المكّيّة وبعض السور المدينيّة. وتظهر بعضها كمجموعة أحرف مثل ألف لام ميم، ألف لام راء، طاء سين ميم، ملحقة بذكر القرآن أو الكتاب أو الذكر الحكيم. أمّا الأحرف المقطّعة في سورة مريم، كاف هاء ياء عين صاد، فهي غير ملحقة بأية صيغة لذكر القرآن أو التنزيل.^(٧) ونظام «الفواصل» في أواخر الآيات واحدة موزّعة بين الياء المشدّدة منتهية بألف ومدّ، «آيا» محافظةً على حرف القافية في اسم زكريّا- باستثناء النون والميم اللتين تظهران في آيات التعقيب، وبين الدال المشدّدة منتهية بألف ومدّ في النهاية الحجاجيّة الرصينة اللهجة. وتعتبر الياء المشدّدة الغالبة في السورة وهي فاصلة نادرة في القرآن الكريم - وإن كانت ياء ممدودة رخية - فهي من أكثر الفواصل صعوبة عند الوقف؛ على عكس المدّ اللين مثل «يمترون» أو مدّ العارض للسكون كما في «مستقيم».

(٥) هناك قائمة لتاريخ تنزيل السور وفقرات بين ميور، تولدك، غريم، والنسخة المصرية الرسميّة في Bell and Watt, *Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh, 1977) 205-213.

(٦) أنظر جلال الدين السيوطي، الإقتل، ١ (١٩٩٧) ١٧٨.

(٧) السور التي لا يتصدرها بعد الأحرف المقطّعة ذكر القرآن أو التنزيل هي سورة التنبؤ وسورة الروم

بعد هذه المقدمة لموقع سورة مريم في المصحف القرآني، سنجري بهذا الفصل تحليلاً استقرائياً وأدبياً للوحدات السردية في سورة مريم . وسيقوم هذا التحليل بالاهتمام خصوصاً بطبيعة الوحدات التي سبقت للتلاوة الشفاهية : في الجزء الأول ستقدم عرضاً للسورة بشكل سلسلة متعاقبة لوحدات الآيات التي نستطيع تمييزها شكلاً وموضوعاً، وسنشير إلى الفواصل التي تشكل علامة ربط وفصل بين الآيات والوحدات المستقلة . وسنقوم في الجزء الثاني بشرح وفحص العلاقة والترابط بين القسم القصصي من جهة، والقسم الحجاجي من جهة أخرى . وفي الجزء الثالث سنناقش صياغة الشكل في وحدات السورة، وخصائص الموضوع، والنوع الأدبي للوحدة الصغيرة وللسورة ككل . أما الجزء الرابع والأخير فنستفحص فيه عناصر الوحدة العضوية في الشكل والترابط المنطقي (التجانس) بين جزئي السورة، الجزء القصصي والجزء الحجاجي لنصل إلى نتيجة تقريبية لشكل بناء السورة، وتماسك وحدتها، ووظيفتها ككل .

١.٢ عرض السورة على شكل وحدات مستقلة ومترابطة

إن عرض سورة مريم كمجموعة وحدات له غرضان هما :
أولاً: قراءة السرد القصصي من حيث هو خطاب، وثانياً: الكشف عن بنية الوحدات البلاغية وبناء آياتها .

سأحدو في قراءة السورة والوحدات والآيات حدو الأستاذة أنجيليكا نويفرث في قراءتها للسور المكية في القرآن الكريم،^(٨) وهذا سيساعدنا على شرح الأشكال الأدبية والشفاهية للوحدات، وعلى الكشف عن طبيعة السورة وبنائها الموضوعي وترابطها المنطقي . وسأقوم بفحص السورة والآية بوصفها وحدة تلقاها الرسول للشكل النهائي للتواصل الرسمي مع المتلقي في تبليغ آيات التنزيل . وسأوجه الاهتمام الخاص إلى عملية التواصل هذه على المستوى نفسه

(٨) Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, (Berlin: Walter De Gruyter, 1981)

مع الاهتمام بالمجموعة كوحدة مستقلة في موضوعها، وحدة للتنزيل وُصفت كذلك في القرآن الكريم؛ هذه الوحدة لمجموعة آيات مستقلة في هذا الشكل للكلام تعتبر عمود بناء السورة. وسأقوم بتقسيم الآية إلى جمل قصيرة تسمى «كولون» أي الوحدة الصغيرة للكلام الذي يعطي معنى بشكل مستقل عما قبلها وعما بعدها، ويشكل «الكولون» الأخير أهمية بنوع خاص. ويُعتبر «التحليل الكولومري» أن وحدة الكلام هي الجملة، لكن في موقع الجمل القصيرة، والتي تشكل وحدات موزونة، أو في مواقع الجمل التي تتشكل من أجزاء طويلة منقسمة إلى أكثر من وحدات موزونة تصبح عنئذ «الكولونات» أكثر من الجمل.

لقد حذت الأستاذة نوبرت في القراءة الكولومرية على منهج العالم إدوارد نوردن، الذي أعاد اكتشاف «التحليل الكولومري» ليقعّد على أساسه تحليل نصوص يونانية ولاتينية شعائرية؛ فحين كان المنشدون اليونان يُقدّمون على الكلام المُقنّع كان جُلّ همّهم إبقاء شكل الوحدات الكلامية قصيرة لإلقائها في نفس واحد، ولإشادها بصوت عالٍ، وللقيام بالوقف دون انقطاع النفس. وعلى سبيل التذكير فالأستاذة نوبرت هي التي وضعت أطروحة أن القرآن بما أن غايته هي التلاوة الشفاهية، فبناؤه حتماً يجب أن يكون على «شكل كولومري». و«التقسيم الكولومري» ليس بالضبط كمناعة «الوقف والابتداء» التي تقسم النصّ القرآني إلى أربعة أنواع من الجمل التي تتصف باستقلالها أو اعتمادها في تركيب الجمل ومعانيها على ما يسبق الآية أو ما يلحق بها من الآيات. وتختلف هذه القاعدة عن التجويد، وهو النظام الذي تنظم به القراءة الصحيحة للقرآن الكريم، بأنها تعمل على حفظ وضوح المعنى وليس دقّة الصوت.^(٩)

(٩) لقراءة الوقف والابتداء وموقف القراء الرسميين انظر السيوطي، الإتيقان، ١ (١٩٩٧) ٢٤٣. وللإطلاع على علم التجويد، انظر، محمّد بين الجزوي، التمهيد في علم التجويد، تحرير غلام قدوري حمد (بغداد: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦).

لدراسة شاملة حول فن ترتيل القرآن، انظر:

Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Cairo, 2001)

وتتصف آيات سورة مريم كما سنرى، وبعد قراءتها القراءة الصحيحة، بأسلوب نصف - شعري^(١٠) وفي شكل بنائها تنقسم من ٢ الى ٤ كولونات لتنتهي في ياء مشددة رخيّة في آن واحد (إيّا/أكّا) وهي تقفية نادرة في أواخر فواصل آيات القرآن الكريم. وتدخل على الآية ٧٥ الى آخر الآيات أحرف متناغمة الأصوات، غير الياء المشددة، ليتحوّل السياق إلى نمط صوتي خفيف اي - او - آ.

سيلاحظ القارئ خطوطاً صغيرة سوداء وضعت بين الوحدات للفصل فيما بينها؛ أما المخطوط السوداء المقطعة فيقصد منها الإشارة إلى نهاية سرديّة وبداية سرديّة تالية وإلى التعليق بعد نهاية المتن الحكائي، وتحديد الآيات المدنية المضافة^(١١) وعلينا نحن القراء، أن نولي أمر الفاصلة في أواخر الآيات، كالياء المشددة الرخيّة، عناية خاصة وذلك لأنها تضيف على السورة قيمة صوتية متظمة

(١٠) وإذ كان في سورة مريم انتظام يسبب سلسب (سوّع) الإيقاع الموسيقي، وتكرار صوتي في الحروف والكلمة والقولب التيميرية، وتناغم بين الوحدات السردية التي تبدأ بالجاس الاستهلاكي ﴿وَنُذَكِّرُكَ الْكِتَابِ﴾، وفي تلك الخطبة الاستنتاجية التي تبدأ بـ ﴿وَقَالُوا أَأُحَدِّثُكَ نَبَأًا﴾، إلا أن هذا الانتظام يقتر إلى الوزن الموحد الذي سجد في الشعر ويفتر إلى القافية الموحدة، لكن التوازن الذي يجاور أحياناً جمال الوزن هو ما يعطي هذه السورة إيقاعها الخاص والمقصود بالإيقاع كما يقول الدكتور تمام حسان فهو إيقاع في نطاق التوازن لا في نطاق الوزن. فالوزن في العربية للشعر والتوازن في الإيقاع للنثر. والذي في القرآن متوازن لا موزون. ويشرح أن الإيقاع في القرآن هو التوازن الناشئ عن تقارب الشبه بين المسافات الفاصلة بين كل سر ونبر لم تری من بعد لأن هذا التوازن هو مصدر رشاقة الأسلوب وسبب ارتياح النفس له وحفظها به. للفرق بين الوزن والتوازن انظر، د. تمام حسان، البيان في رؤى القرن، (القاهرة، ٢٠٠٠) ١٨٩. لثني الصلة بين وزن القرآن ووزن الشعر انظر رأي القائلاني في الحقائق التي تشمل بنظرية الشعر في محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد الأدبي، (القاهرة، ١٩٦٨) ص. ٢٧٧-٢٧٨.

وهنا أشكر الأستاذ شاهر الحلبي من المعهد الأنطوني على تعريفه وشرحه لي عن الإنشاد الديني وعناصره، وعلى قراءته معاً لسورة مريم في إيقاعاتها المتنوعة.

(١١) يشير السيوطي في الإتقان إلى الآيات المكية التي أضيفت إلى السور المدنية والآيات المدنية التي أضيفت إلى الآيات المكية. انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحرير محمد أبو الفصل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٩٧، الجزء الأول ص ٣٨-٥٠).

ذات وظيفة أدائية. وتقع أهمية الفاصلة في قدرتها على عزل - بسبب نظام التقفية والفواصل - الوحدات فيما بينها، وعلى الكشف صوتياً عن الوحدات المترابطة أو غير المترابطة في الموضوع. وعلينا أن نميز بين ما نقوم به في قراءة الآيات بهذا الشكل الحديث وموضعها كوحدات، في الشكل السليم للقراءة، وبين الشكل الكلاسيكي الذي اعتاد عليه المفسرون المسلمون في قراءتهم للآيات آية آية، واحدة بعد الأخرى، مع التفسير الذي يلحق بهذا التسلسل، دون إقامة الترابط بين وحداتها الجزئية مما يحول النصوص إلى عناصر كثيرة متنافرة الأجزاء، فيفصل السورة إلى «ذرات» لا وحدات مترابطة منطقياً.^(١٢)

باسم الله الرحمن الرحيم

القسم القصصي (١)

١ كَهَيَّصَ (١)

٢ ذِكْرٌ وَرَحْمَةٌ مِنْكَ عَبْدُكَ زَكَّرْتَنَا

٣ إِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ نَادَىٰ حَوِيًّا (١٤ آية)

٤ قَالَ: « رَبِّ

إِنِّي وَمَنْ أَلْتَمِمْ بِي

وَأَشْتَلِ الرُّأْسَ مَكِيًّا

وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَاؤِكَ رَبِّ شَقِيًّا

(١٢) أنظر رأي سلوى المزاري في الفصل الأول لدراساتها الصادرة مؤخراً وهي تشير إلى التقصير في دراسة العلاقات النصية للسور القرآنية وللقرآن ككل:

Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an. Relevance, Coherence and Structure*, (London and New York: Routledge, 2006)

٥ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي

وَكَاثِبَ أَمْرًايَ عَاقِرًا

فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلَدًا

٦ يَرْثِي وَيُورِثُ مِنْ مَالِ يَتِّمُوْبٍ

وَأَجْعَلْهُ رَبِّي رَضِيًّا

٧ بِرُحْمَتِي :

« إِنَّا نَبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ

لَمْ نَجْعَلْ لَكَ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا »

٨ قَالَ : « رَبِّ

أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ

وَكَاثِبَ أَمْرًايَ عَاقِرًا

وَقَدْ تَلَقْتُ مِنَ الْكَبَرِ عِتِيًّا ؟ »

٩ قَالَ : « كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ :

هُوَ عَلَىٰ هَذِهِ

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ

وَلَوْ تَلَكَ شَيْئًا »

١٠ قَالَ : « رَبِّ اجْعَلْ لِي مَائِدَةً »

قَالَ : « مَائِدَتُكَ أَلا تَكَلِّمُ النَّاسَ تِلْكَ لَيْسَ سَوِيًّا »

١١ أَخْرِجْ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْبُخْرَابِ

فَأَوْحِ إِلَيْهِمْ

أَنْ مَسِيحُوا بَكْرَةً وَعَيْنًا

١٢ « يَتَخَيَّنُ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ »

وَمَا تَوْتَهُ لَكُمْ مَسِيحًا

١٣ وَحَنَافًا مِّنْ أَدْنَىٰ ذِكْرِهِ

وَكَانَ نَبِيًّا

١٤ وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَدًا عَصِيًّا

١٥ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا

١٦ وَادَّكَّرَ فِي الْكِتَابِ مَرَّةً (١٧ آية)

إِذْ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا

١٧ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا

فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا

فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

١٨ قَالَتْ: « إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ

إِنْ كُنْتَ نَبِيًّا »

١٩ قَالَ: « إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ

لَا هَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا »

٢٠ قَالَتْ: « أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ

وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ

وَلَمْ أَكُ بِنَبِيٍّ »

٢١ قَالَ: «كَذَّابٌ قَالِ رُبُّكَ:

هُوَ عَلَىٰ هَيْئٍ

رَلْنَحْصَلُهُ مَائَةً لِّفَنَائِسٍ وَرَحْمَةً مِنَّا

وَكَاثَ أَمْرًا مَّقْصُوسِيًا»

٢٢ فَحَمَلَتْهُ

فَأَنْبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَرْيَةً

٢٣ فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلِ قَالَتْ:

«يَلِّتَنِي مِمَّنْ قَبْلَ هَٰذَا

وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا»

٢٤ فَادْبَحَهَا مِنْ تَحْتِهَا:

«أَلَّا تَحْزَنِي

قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا

٢٥ وَهَرَيَ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلِ

تُسْقِطُ عَلَيْهِ رُطَبًا جَبِيًّا

٢٦ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا

فَلِمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي:

«إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا

فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِفْسِيًّا»

٢٧ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا:

يَمْرُؤًا !

لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا قَرِيًّا

٢٨ يَتَأَخَذَ هَنُونَ !

مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ

وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَئِيًّا

٢٩ فَأَشَارَتْ... إِلَيْهِ قَالُوا :

كَيْفَ نَكَلِّمُ

مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ؟

٣٠ قَالَ : إِنْ عَبْدُ اللَّهِ

مَاتَنِي الْكَتَبَ

وَجَعَلِي بَيًّا

٣١ وَجَعَلِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ

وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا

٣٢ وَبِرًّا بِوَالِدِي

وَلَمْ يَجْعَلِي جَبَّارًا شَقِيًّا

٣٣ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

٣٤ ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ

قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْعَرُونَ

٣٥ مَا كَانَ لَهُ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ مَبْجُودًا !

إِذَا فَعَلْتَ أَمْرًا
فَلِنَا يَقُولُ أَهْلًا ۖ كُنْ فَيَكُونُ ۖ
۳٦ وَلَئِنْ أَسْأَلْتَهُ رَبِّي وَرَبِّي
فَاعْبُدُوهُ
هَٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

۳٧ فَاتَّخَذَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ
مَوْبِلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا
مِنْ شَهَادَةِ يَوْمٍ عَظِيمٍ
۳٨ أَسْمِعْ يَوْمَ وَأَنْصِتْ
يَوْمَ يَأْتُونَ تَارَةً
لَّذِينَ الْفَالِقُمُونَ الْيَوْمَ فِي سَكَلٍ مُّبِينٍ
۳٩ وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْفِتْرَةِ
إِذْ يُخَيَّلُ الْأَمْرُ لَهُمْ فِي غَفْلَةٍ
وَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ
٤٠ إِنَّا نَحْنُ رَبُّ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا
وَالِئِنَّا يُرْجَعُونَ

٤١ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ (٩ آيات)
إِنَّمَا كَانَ صَدِيقًا نَّبِيًّا
٤٢ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ :

يَتَأْتِي !

لَمْ يَبْهَرُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ

وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا

٤٣ يَتَأْتِي !

إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْوَلَدِ مَا لَمْ يَأْتِكَ

فَاتَّخِذِي أَهْلِيكَ مِرْطًا سَوِيًّا

٤٤ يَتَأْتِي !

لَا صَبِيرَ الشَّيْطَانُ

إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا

٤٥ يَتَأْتِي !

إِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ

فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا

٤٦ قَالَ : « أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنْ مَالِ هَٰؤُلَاءِ يَتَذَكَّرُ »

لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجِمَنَّكَ

وَأَهْجُرَنِي مَلِيًّا

٤٧ قَالَ : « سَلِّمْ عَلَيْكَ »

سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ

رَبِّي إِنَّهُ كَانَ فِي حَفِيًّا

٤٨ وَأَعِزُّ لَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

وَأَدْعُوا رَبِّي

عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا

٤٩ فَلَمَّا آخَزَتْهُمْ وَمَا يَسْتَوُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

وَهَبْنَا لَهُمْ إِبْرَاهِيمَ وَيَسْحَقَ وَيَسْقُوبَ

وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا

٥٠ وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا

وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا

٥١ وَادَّكَّرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى (٣ آيات)

إِنَّمَا كَانَ مَخْلُصًا

وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا

٥٢ وَنَدَبْنَاهُ مِنْ بَيْنِ السُّبُورِ الْيَمِينِ

وَقَرْنَاهُ جِبْرًا

٥٣ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا

أَنَاءَ هَارُونَ نَبِيًّا

٥٤ وَادَّكَّرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ (آيتان)

إِنَّمَا كَانَ صَالِقًا الْوَعْدِ

وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا

٥٥ وَكَانَ بِأَمْرِ أَهْلِهِ بِالصَّلَاةِ وَالزُّكُورِ

وَكَانَ مِنْ دُونِ رَيْبٍ مَرْجِيًّا

٥٦ وَادَّكَّرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ (آيتان)

إِنَّكُمْ كَانُمْ سِدِّيقًا نَبِيًّا

٥٧ وَوَضَعْنَهُ مَكَلًا عَلَيْنَا

٥٨ أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ

مِنْ ذُرِّيَّتِهِ مَا دَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ

وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ

وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَلِجَنَّتَيْنَا

إِنَّا نَتْلُو عَلَيْكَ عَلِيمٌ الرِّمَجَيْنِ حُرُوا سَجْنًا وَكِتَابًا

٥٩ خَلَفَ مِنْ بَيْنِهِمْ خَلْفٌ

أَصْحَابُوا الصَّلَاةِ وَاتَّبَعُوا الشَّهَادَاتِ

فَسَوْفَ يَأْتُونَ غَيًّا

٦٠ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا

فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ

وَلَا يَغْلَبُهُمْ فِيهَا

٦١ جَنْبٍ حَلْدِي

أَلَيْ وَعَدَ الرِّمَجَيْنِ عِبَادَ اللَّهِ الْقَسْبِ

إِنَّكُمْ كَانُمْ وَعْدُ مَا لَيْتَا

٦٢ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لِقَاءَ إِلَّا سَلَامًا

وَلَهُمْ فِيهَا زُفُفُهُمْ فِيهَا بَكْرَةٌ وَعَشِيرَةٌ

٦٣ تِلْكَ الْجَنَّةُ

الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا

مَنْ كَانَ قَرِينًا

- ٦٤ وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ
لَمْ يَمَسَّ يَدَيْنَا وَمَا خَلَقْنَا
وَمَا يَمَسُّ ذَلِكَ
وَمَا كَانَ رُبُّكَ فَيًّا
٦٥ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا
فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِحُكْمِهِ
هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا

القسم الحجاجي (١١)

- ٦٦ وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ
«لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ
٦٧ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى رَبِّكَ
أَلَمْ نَخْلُقْهُمْ مِنْ قَبْلُ
وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ شَيْئًا
فَوَرَبِّكَ
٦٨ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ
ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ عَنْ أَكْثَرِهِمْ
٦٩ ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ عَنْ أَكْثَرِهِمْ
أَنَّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا

٧٠ ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَتَيْنَا بِمَا جَازَيْنَا

٧١ وَإِنْ يَسْكُرُوا إِلَّا وَارِدُهَا

كَأَن كَانَ عَلَى رَوَاقٍ حَتَمًا مَّقْضِيًّا

٧٢ ثُمَّ نَسْفِى الَّذِينَ أَنْعَمْنَا

وَنُدُّ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا

٧٣ وَإِذَا نَسَفْنَا عَلَيْهِمَ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ

قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا :

« أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا

وَأَحْسَنُ مَقَامًا ؟ »

٧٤ وَكَرَّ أَفْلَكُكَا بَيْنَهُم بَيْنَ قَرْنٍ

هُم أَحْسَنُ أَتَيْنَا وَرَدًّا

٧٥ قُلْ : مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ

فَلْيَسُدَّ لَهُ الرِّجْلُ مِنَّا

حَوْجًا إِنَّا نَدْعُو مَا يُصَلُّونَ

إِنَّا الْمُنَادُونَ وَإِنَّا النَّاصِعُونَ

فَسَبِّحُوا مَنْ هُوَ شَرُّ مَكَانًا

وَأَضَعُفَ جُنُودًا

٧٦ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ أَحْتَدُوا هُنَىٰ

وَالْبَاقِيَتُ الْقَلِيلَتُ

خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ قَوْلًا

وَحَيْرٌ مَّرَدًا

٧٧ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا

وَقَالَ: «لَا إِلَهَ إِلَّا مَا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»

٧٨ أَطْلَعَ الْغَيْبِ

أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا

٧٩ كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ

وَسَنُؤَدِّي لِمَنْ أَلْعَابُ مَلَأَ

٨٠ وَرَبُّهُمْ مَا يَقُولُ

وَنَأْتِيَا فَرَدًا

٨١ وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً

لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا

٨٢ كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِبَيْدَتِهِمْ

وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا

٨٣ أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ

تَوْرِهِمْ لَنَا

٨٤ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ

إِنَّمَا صَدَقَتْ لَهُمْ عَذَابًا

٨٥ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَلَا

٨٦ وَسَوْفَ الْعَجْرَبِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرَدَا

٨٧ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ

إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا

٨٨ وَقَالُوا: اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا

٨٩ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِثًّا

٩٠ فَكَذَّبُوا السَّمُوتَ يُفْطِنُونَ مِنْهُ

وَنَشَقُّ الْأَرْضَ

وَنَجْعَلُ لِّلْبَالِ مَنًا

٩١ أَلَمْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا

٩٢ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ

أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا

٩٣ إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ

إِلَّا مَا بِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا

٩٤ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا

٩٥ وَكُلُّهُمْ بِيَدِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا

٩٦ إِنَّ إِلَٰهَ الْإِنْسَانِ لَكَنُفَرٌ وَعَجِلُوا الصَّلَاتِ

مَسِجَلٌ لَّهُمُ الرَّحْمَنُ وَدَا

٩٧ فَلَمَّا بَرَزَتْهُ يَسَاطِفُ

لَتُبَيِّرَنَّ بِهِ الْمُتَبَيِّرَ

وَتُذِذْ يَوْمَ لِقَاءِ
 ٩٨ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ
 هَلْ يُخِشُّ يَتِيمٌ
 أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْرًا

٢.٢ شرح الوحدات القصصية والوحدات الحجاجية

سنقوم هنا بشرح شكل الوحدات بالإشارة إلى عدد أبياتها، وإلى العبارات الاستهلاكية التي تنصتد وتكرّر في كلّ قصّة، وإلى الموضوع، والفواصل، والكلمة المفتاح، وألقاب الرسل والأنبياء. إن غاية شرح بنية الوحدات هي فحص علاقة الآيات والوحدات بعضها ببعض، وإبراز التشابه والاختلاف بين وحدات الكلام. ويستطيع القارئ مع متابعة الشروحات العودة إلى السورة كما عُرِضت قراءتها حسب «التقسيم الكولميتري». وفي النهاية فإن هذه الطريقة تكشف لنا الوحدات العضوية ووحدات التعقيب أو المضافة لاحقاً في المرحلة المدنية لتصل إلى الموقف النهائي حول بناء السورة^(١٣) ووحدتها المترابطة.

القسم القصصي (١)

يُذَكِّرُ رحمة ربك عبده زكريّا: تبدأ السورة بامتحضار^(١٤) رحمة الرب (ذكر) لعبده زكريّا. وتتألف القصّة من ١٤ آية وثلاث وحدات سردية. وتنتهي الفاصلة والقافية بالياء المشدّدة الرخية. وقد نوّدي يحيى ليأخذ الكتاب بقوة. والكتاب في

(١٣) إن موضوع وحدة السورة وتماسكها هو موضوع يأخذ حيزاً كبيراً ومهماً في النقاش الدائر بين علماء الإسلاميات في العرب، وقد عالّج المسلمون هذه المسألة قليلاً أنظر سلوى العوا: Selwa M.S El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an*, op.cit.

(١٤) انظر ما ذكر في الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن في اللغة والأدب والتفسير وعلوم القرآن، تحقيق صفوان حلوودي، ط ٢ (دمشق، ١٩٩٧) ص ٣٢٨.

الخطاب القرآني ليس مقصوداً به الكتاب الذي تطوّر لاحقاً إلى نسخة بين دفتين، أيّ مصحف، إنما المقصود به فكرة الكتاب السماوي.

وقد ناقش دانيال ماديجون في عمله الذي خصّصه لمصطلح «الكتاب»، بأن «الكتاب» يعمل في الخطاب القرآني كرمز، لا كوجود واقعي ملموس؛ يقول: «فلان يُعطى الكتاب يعني أن هناك وسيلة أو مدخلاً إلى الفضاء الإلهي حيث أن كل شيء مكتوب، ومعروف ومقرّر سابقاً»^(١٥) وكذلك تشير الأستاذة نويفرث إلى أن مصطلح «الكتاب» في هذه المرحلة المحيية الوسطى، يعمل كرمز لثراث الأنبياء المشترك، وللذاكرة المشتركة لـ «تاريخ الخلاص» الذي يشترك به الآن المسلمون مع اليهود والنصارى.^(١٦)

وأذكر في الكتاب مريم: اذكر في الكتاب يعني «اذكر كلام الله»^(١٧) في مريم مع حفظه وتدبره. وقد أشار اللغويون إلى ارتباط الذكر بالاستحضار من الذاكرة،^(١٨) فهنا لا تعني «وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ» أي «قصّ أو حدث يا محمد في السورة أو القرآن أو الكتاب» كما اعتلنا سماعه من المفسرين المسلمين وغير المسلمين الذين ترجموا معاني القرآن الكريم.^(١٩) فقد خلط المترجمون

Daniel Madigan, *The Qur'an's Self Image*. (Princeton and Oxford: Oxford University Press, 2001) 76.

Angelika Neuwrth, "Vom Rezitationstext Über Die Liturgie Zum Kanon," In *The Qur'an as Text*, edited by Stefan Wild, (Leiden: Brill, 1996) 92.

(١٧) يقول الراغب في المفردات إن «كلام الله - وإن لم يكتب - يسمى كتاباً. انظر المفردات للراغب، تحقيق داوودي، ص. ٦٩٩.

(١٨) يقول الراغب الأصفهاني في المفردات: «الذكر تارة يُقال ويُراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يفتنيه من المعرفة وهو كالخفظ إلا أن الخفظ يُقال اعتباراً بإحرازه والذكر يقال اعتباراً باستحضاره.» المرجع نفسه.

(١٩) Yūsuf 'Alī translated it as "relate in the Book (the story of) Mary"; Arthur Arberry, (١٩) as "and mention in the Book Mary", Dawood, as "and you shall recount in the Book the story of Mary"; and Marmaduke Pickthall, as "and make mention of Mary in the Scripture." See Abd Allah Yūsuf 'Alī *The Holy Qur'an* (1946), Arthur Arberry *The Koran Interpreted* (1955), N.J. Dawood *The Koran* (1956), and Marmaduke Pickthall *Holy Quran* (1960).

بتفسيرهم وتأويلهم لهذه العبارة حين أغفلوا روح الآيات الشفاهية والشعائرية، فقصّدوا فعل الكتابة في السورة، في هذه المرحلة المبكرة من دعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم). فهذه الوحدات القصصية المتناغمة والمتعاقبة بعضها مع بعض والمستحضرة من الكتاب السماوي، أي الذكر - باستدعاء تاريخ الأنبياء - هي التي تنتمي إلى فئة الكتاب. وإن وضع هذه الوحدات أو القصص في السياق جنباً إلى جنب مع وحدات أخرى كالتراتيل، والهجاء وآيات تأكيد الوحي، لا يمكن إلا أن يكون قد تطوّر في محيط شعائري. ^(٢٠)

وقصة مريم المستحضرة (للحفظ في القلب واللسان) تستهلّ بالعبارة ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ﴾ (كما يستهلّ ذكر زكريّا). وتتألف القصة من سبع عشرة آية (١٦-٣٣) مقسّمة إلى أربع وحدات، وتتناغم الفاصلة بالياء المشدّدة الرخية. وتُرد كلمة الرحمن مرتين، وتُرد الرحمة مرة واحدة متصلة بهية الربّ عيسى الذي سيُجعله آية للناس ورحمة منه. كما يعلن اسم عيسى مكرراً مرتين في سطر واحد بلسانه أنه أوتي الكتاب على عكس يحيى الذي أعطي على لسان الصوت السري - الكتاب بقوة .

التعقيب على قصة مريم وولادة عيسى (عليهما السلام): هاك مقطعان (الآيات ٣٤-٣٦ و ٣٧ و ٤٠) يظهران كتعقيب على القصة، وقد تُفسّر آيات التعقيب بأنها إضافة لاحقة بسبب التغيير الأسلوبي الذي يظهر على الفاصلة. فالمقطع الأوّل الذي يبدأ بـ ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ (٣٤-٣٦) هو الاستنتاج الذي ينبذ فكرة «اتخاذ الله الولد»: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (مريم ٣٥) وتظهر كلمة «الله» تعالى جنباً إلى جنب مع كلمة «ربّ». وكلمة «غلام» التي تظهر في قصة مريم مرتين، مرة على لسان الرسول (الذي يكلم مريم)، ومرة على لسان مريم: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لِي غُلَامًا زَكِيًّا ۝٦٧﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي مَنْرٌ وَاكُمَ أَنَّىٰ غُلَامًا ۝٦٨﴾

تتحول في آية التعقيب إلى «وليه». ويختلف نظام الفواصل فتطول الفاصلة، وتنتهي التقية بحرف الميم أو النون المستقر الساكن عند الوقف.

ويرى نولدكه بأن آيات التعقيب (٣٤-٣٦) قد أضيفت لاحقاً، في أواخر الفترة المكيّة الوسطى أو في أوائل الفترة المكيّة الثالثة. أما الأسلوب الشري في الفقرة الثانية التي تبدأ بـ «فَلْتَنَفَّ الْأَخْرَابُ مِنْ بَنِيهِمْ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدٍ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (مريم ٣٧)، فظهور كلمة «الأحزاب» المتصلة بالفترة المدنية، تؤكد أنها إضافة مدنيّة كما يشير إلى ذلك السيوطي.

واذكر في الكتاب إبراهيم: أي استحضر «كلام الله» في إبراهيم (مع حفظه وتدبره في القلب واللسان). وقد قُدم إبراهيم على «أنه كان صديقاً نبياً». وكان من الممكن أن تلحق قصة إبراهيم توّاً بعد قصة مريم لو أزحنا آيات التعقيب الاستدلالية التي قد تكون أضيفت لاحقاً كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ويتألف ذكر إبراهيم من تسعة أبيات (٤١-٥٠) على مقطعين. ويعود سياق السرد إلى القافية الرخية المدينة بعودة الفاصلة إلى الياء المشدّدة. وترد كذلك كلمة الرحمن مرتين وكلمة الرحمة مرّة واحدة. وقد وُهب إبراهيم ذرية ذكوراً مثل هبة الله لركرتا ولمريم: فقد وُهب إبراهيم ابنين جعل كل منهما نبياً، وهما من رحمة ربهما بأن جعل لهما «لسان صدق عليّا».

واذكر في الكتاب موسى: أي استحضر «كلام الله» في موسى (مع حفظه وتدبره في القلب واللسان). تستمر قافية الفاصلة بالياء المشدّدة الرخية. وقبل التعريف برسالة موسى ونبوّته تقدّمت صفة موسى على أنه «كان مخلصاً». «وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مريم ٥١) وقد وُهب موسى (عوضاً عن ذرية الذكور) «أخاه هارون نبياً». والذكر هنا ثلاث آيات (٥١-٥٣) والسرد مختصر ولا يحتوي على أي حوار كالقصص الثلاث الرئيسية: قصة زكريّا وقصة مريم وقصة إبراهيم. وترد كلمة الرحمة مرّة واحدة.

واذكر في الكتاب إسماعيل: أي استحضر «كلام الله» في إسماعيل (مع حفظه وتدبره في القلب واللسان). وهنا تقدّم صفة صادق الوعد قبل الإشارة إلى

كونه رسولاً ونبيّاً: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مريم ٥٤)، ويتصل ذكر إسماعيل بالصلاة والزكاة وبرضى الله عليه. ويأتي ذكر إسماعيل أكثر اختصاراً (آيتان ٥٤-٥٦). وتستمر الفاصلة بالياء المشددة الرخية. واذكر في الكتاب إدريس: أي استحضر «كلام الله» في إدريس (مع حفظه وتدبره في القلب واللسان). الذكر آيتان (٥٦-٥٧): «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ۖ وَرَضَيْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۖ» (٥٧) ويظهر إدريس بصفة «الصديق» مثله كممثل لإبراهيم الذي يظهر في أول القائمة التي تتألف من سبعة رسل وأنبياء. وتستمر الفاصلة بالياء المشددة الرخية.

يُظهر الحافظ الأدبي «الموتيف»^(٢١) هبة النورية المذكور كرحمة من الرحمن، وبناء على ذلك تظهر علاقة الأبناء بالوالدين علاقة للبرّ بهما. فيحى يبرّ بوالديه، وعيسى يبرّ بوالده، وكذلك يبرّ إبراهيم بأبيه حين يخاف عليه متادياً له باستمرار بـ «يا أبت»: «يَتَأْتِيَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُسَكِّتَ عَذَابَ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا» (مريم ٤٥). ويثنى على الرسل والأنبياء لحكمتهم وزكاتهم وثقواهم وبرّهم بالوالدين (يحى)، ولصلواتهم وزكاتهم وراقتهم وبرّهم بالوالدة (عيسى)، ولبرّهم بالوالد (إبراهيم) ولصدقهم وإخلاصهم (القائمة من إبراهيم الى إدريس). أولئك الذين أنعم الله عليهم: تتألف من مقطعين في ست آيات (٥٨-٦٣).

وتطول الآيات وتبقى فاصلة الياء المشددة الرخية. ويُعتبر العالمان السبوطي ونولدكه أن آية التعقيب على ذكر قائمة الرسل والأنبياء،^(٢٢) هي إضافة من الفترة الممدّية.^(٢٣) ونلاحظ تغييراً أسلوبياً في الآيات التي تصبح ثرية وأكثر طولاً. إذاً

(٢١) سقوم بصريف «الحافظ» (الموتيف) وسبب اختيارنا له في الفصل الذي يتعلّق بالتحليل الروائي.

(٢٢) «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقِينَ» (٢٢) «وَلَقَدْ نَعَّمْنَا إِبْرَاهِيمَ إِذْ نَقَىٰ عَنْهُ آلِهَتَهُ فَإِذْ كَانَ عَلَىٰ الشَّمْلِ كَانَتْ الرَّحْمَنُ عَزُومًا صَبِيحًا وَبُكْرًا» (مريم ٥٨)

(٢٣) أنظر السبوطي، اللذان، المرجع نفسه، ج ١. ص ٤٢. ونولدكه، تاريخ القرآن، المرحع معه، ص ١١٦.

من المستبعد في سياق الثناء على الرسل والأنبياء في هذه السورة أن يظهر اختلافهم فيما بينهم فجأة.

وتشير المصادر الإسلامية المبكرة إلى أن النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) لم يُقم الجدل مع اليهود إلا في المدينة، وأن الجدل الذي أقامه مع النصارى، في معظمه، كان على الصعيد النظري لا على الصعيد الواقعي. لذلك تعتبر آيات التعقيب على الأرجح (٥٨-٦٣) إضافة في الفترة المدنية وربما سببها إظهار أن الخلف الذين جاءوا بعد هؤلاء الأنبياء قد ضلّوا ولن يتّبعوا إلا إذا اتبعوا محمداً (صلى الله عليه وسلم). يُذكر في هذا المقطع الرحمن مرّة واحدة.

الآيتان (٦٤-٦٥): هما خطاب الملك في الوحي أو التنزيل، ويقول السيوطي إن «الآية على لسان جبريل».^(٢٤) يخاطب الملك محمداً لطعانة النبي (صلى الله عليه وسلم) بأن الربّ لن ينساه، «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نِيَسًا» (مريم ٦٤) وليأمره بعبادة الربّ والصبر، «فَاعْبُدْهُ وَكَفِّرْ لِسُنِّيَّتِكَ» (مريم ٦٥). تظهر الآيتان خارج السياق مع أنهما تتّقدان بفاصلة الياء المشدّعة الرخية.

القسم الججاجي (١١)

ويقول الإنسان: مع أنّ الفاعل في هذه الجملة الفعلية هو الإنسان عموماً إلا أن الذي لا يؤمن بالبعث هو المعنّي على وجه الخصوص. وقاعدة ذكر العام وإرادة الخاص هي قاعدة مستنبطة من الخطاب القرآني. تنقسم هذه الوحدة (الآيات الثماني ٦٦-٧٤) إلى مقطعين: تبدأ الآية الأولى بمخاطبة هذا الإنسان الذي يشكّ بالبعث: وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ: «أَيُّدَا مَا وَتَ لَسَوْفَ أَنْفُجَ حَيًّا؟» (مريم ٦٦) ويأتيه الجواب كمحاجة منطقية للرد على هذا الإنسان الذي لا يؤمن بالبعث (٦٧). وتستخدم هنا لغة قاسية للتهديد تظهر على مدلولات الأفعال التي استخدمها الخطاب القرآني كأفعال مثل «لنحشرنهم»، «لننزعن»، «أولى بها

(٢٤) أنظر السيوطي، الإثقان، باب «ما ورد في القرآن عن غير لسان الله، كالنبي وجبريل والملائكة»، ج ١ (١٩٩٧) ص. ١٠١.

صلياً: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثَّةً ۖ ثُمَّ لَنَنْبِرَنَّ مِنْ كُلِّ شِجَعٍ آتِيَهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عَذَابًا ۖ ثُمَّ لَتَنُوءَ الَّذِينَ يُكْفَرُونَ أَثْقَالًا ۚ﴾ ثم تتبعها بقوله: ﴿ثُمَّ سُبْحَى الَّذِينَ ظَلَمُوا وَعَذَرُ الظَّالِمِينَ﴾ (مريم ٧١) وهي الآية التي يرى الإمام السيوطي أنها إضافة من الفترة المدنية، إلا أنه لا يشرح لماذا اعتبرها إضافة؛ لكن من الواضح أنها تظهر في غير سياق الآيات التي قبلها واللاحقة لها. في الآية ٧٢ نسمع عن نجاة المتقين ونذر الظالمين؛ وتليها الآيتان ٧٣ و٧٤ اللتان تصفان سؤال النبين كفروا (ربما قريش) للذين آمنوا - بعد سماعهم الآيات البينات - تصفان سؤالهم بـ «المتعالي»؛ فسؤال المقابلة بين الجماعتين في المركز والتفوذ بالطبع يحيط من معنويات المسلمين، ويفضح الفرق الشاسع بينهما في السلطة والعمال والتفوذ. لذلك تذكر الآية التي تليها النبي محمداً بمصير الأقوام الذين أهلكوا من قبل وكانوا «أحسن أئمة ورية».

ويتألف سياق الآيات كالتالي: آية الكافر بالبعث، ثم تليها آيتان لمناقشته متطعياً (٦٦ ٦٧)، وأربع آيات للتهديد (٦٨ ٧٢)، ثم آيتان لمرور الكفار (٧٣ ٧٤) ويظهر الرحمن الذي يعني الرحمة المطلقة مكرراً اسمه في خطاب العقاب. وتستمر الفاصلة بالياء المشددة الرخية. ويشير موضوع البعث إلى المرحلة التي كان النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ينشر العقائد الأساسية في مكة، ومن الطبيعي أن يرتبط موضوع البعث العام ببعث المسيح (عليه السلام) على وجه الخصوص.

«قُلْ» (يا محمد): (٧٥-٨٧) وتعني كلمة «قُلْ» أن محمداً كان يتلقى كلمات الله وهو مأمور بنشرها. إن العبارات التي يرد فيها فعل الأمر «قُلْ»، (٢٥) كما يشرح دانيال ماديغون: «ليست من خصائص الخطاب القرآني البلاغية فحسب، بقدر ما هي للنظر في الوعي الذاتي بالنفس. فهي سجل لقرون طويلة خلت

(٢٥) هناك ٣٢٣ مرة «قُلْ» بصيغة الأمر بالمفرد و٢٦ مرة بصيغة أخرى مما يجعل آيات الأمر بالقول منه تشكل خمسة في المئة من آيات القرآن الكريم. أنظر ماديغون، المرجع نفسه، ص ٦٤.

بالمؤمنين ومرة بالنبي ﴿اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾. وتستمر الفاصلة بالبدال المشددة مع ورود الزال المشددة.

خاتمة السورة: وقالوا ﴿اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (٩٨-٩٩) تنقسم إلى مقطعين في إحدى عشرة آية؛ ونلاحظ عدولاً عن الغيبة «وقالوا» إلى الخطاب «جئتم» لأن توبيخ الحاضر أشد نكاية من توبيخ الغائب وهذا يعدّ من الالتفات.

وتختتم السورة في هذا الجزء بحجاج قوي ضدّ عقيدة «اتّخذ الله الولد»: فالججاج السابق الموجه إلى الذين «اتّخذوا من دون الله آلهة»، مع الججاج الموجه إلى الذين «قالوا اتّخذ الله ولداً» يؤكد مغزى القصّ في هذه السورة وهو التأكيد على وحانية الله تعالى.

إذاً! ففي سورة تعظم الخصوبة وهبة الذرية، يبدو أن المسألة إذا قرأنا السورة في ترتيب تزامني واحد للآيات (سينكرونيك) هي مسألة كلامية في دحض الإيمان بابن مريم كإبن للرحمن. إن لغة التوحيد في نهاية السورة والتعقيب عليها هي لغة صارمة، كما تبدو الفاصلة في «وَدَاً وَإِذَا» (للعقاب والجزاء) ملغمة (مضغمة). وتصغر الآيات وتصبح توكيدية وخصوصاً أن السورة تقترب إلى النهاية. وترد كلمة الرحمن خمس مرّات، ثلاث مرّات مرتبطة بـ «ولداً» ومرة بـ «عبداً» ومرة بـ «وَدَاً». وهذا يعني أن استخدام الرحمن وهو اسم الله الذي يشتقّ من الرحمة - التي تصدّرت سورة مريم (ذكر رحمة ربك عبده زكريّا) وأصبحت الكلمة المفتاح - يعني أن الكلمة وظفت في جوّ ججاجي متشدّد في الآيات الججاجية لمسألة كلامية (لاهوتية).

نستنتج إذاً أن القسم الأول القصصي، الذي يؤنس الفارئ والمتلقّي معاً، يظهر كدروة - أي الصورة الأكثر تصاعداً في إثارة الشوق- للنصّ، بينما تظهر خاتمة السورة كصورة مضادة - في تراجع أسلوب الإثارة ليحل محلها الشعور بالاستنكار والشدة (عكس الدروة) بسبب نهاية السورة على هذا الشكل من القالب الججاجي. ويحلّت الله (سبحانه وتعالى) في الآيتين الأخيرتين (٩٧-٩٨) محمّداً (صلى الله عليه وسلم) بصيغة الجمع ليؤكد عليه التبشير بلسانه

وليدكر المتلقين بقوة الله على البطش بالكافرين؛ مع أنه يفترض في هذه السورة أن يكون الله في رحمته أوسع من قوته على البطش. تعطي هذه النهاية للسورة جواً من الإصرار العقائدي ويظهر القسم الحجاجي كقراءة أو نص - معاكس للذكر زكريا ومريم وإبراهيم.

٣.٢ النوع الأدبي لسورة مريم

١.٣.٢ نظرات عامة

إن عرض آيات السورة وتحليل وحداتها مع الشرح الذي أقمناه كان يقصد الإشارة إلى العلاقة بين الآيات والوحدات والأقسام، ولذلك فإن هذا العرض يساعد على فهم النوع الأدبي للسورة. كيف نفهم هذا النوع الأدبي إذا افترضنا أن بنية السورة (ما عدا الآيات ٣٧-٤٠، ٥٨ ٦٣ و ٦٤ ٦٥) واحدة وأن آياتها مترابطة منطقياً، أي هي سورة تتمتع بوحدة عضوية ومتماسكة العناصر في الشكل والمحتوى؟

تشير قصص الطفولة المستحضرة من ذاكرة أهل الكتاب وحدات أدبية مماثلة من الأنجيل التي يؤكد التنزيل أنها من أصل واحد، سماه «أم الكتاب» (القرآن ٣: ٧). لذلك إذا استحضّر الإنجيل حسب لوقا (١: ٢-٢١) فسرى أن لوقا يستهلّ إصحاحه الثاني بقصتي زكريا ومريم تماماً كما يستهلّ القرآن الكريم ذكرهما في سورة مريم. فبشارة الملك إلى زكريا بولادة يحيى، وبشارة الملك لمريم بولادة عيسى، تتبصران الإصحاح الثاني للإنجيل حسب لوقا وكذلك سورة مريم في القرآن الكريم. أما قائمة الرسل والأنبياء السبعة من إبراهيم إلى إدريس (١٩: ٤١-٥٧)، فينتوج ذكرها من الأطول إلى الأقصر، فتظهر القائمة كأنها تشير إلى الشكل البيئي الذي يقسم التاريخ إلى أربع عشرة حقبة زمنية من إبراهيم إلى عيسى، تماماً كما تظهر في الإصحاح الثاني من إنجيل متى. ويقسم متى سلسلته النسبية أو التاريخية إلى أربع عشرة حقبة، تضم، بعد كل قائمة سبعة

أنبياء، يتخللها اسم امرأة مشكك بسلوكها. لكن هناك فارقاً بين قائمة متى هذه وقائمة القرآن الكريم، فالأولى تبدأ بإبراهيم وتنتهي بعيسى^(٢٧) بينما تبدأ الثانية بإبراهيم لتنتهي بإدريس، ويُعقَل ذكر عيسى، ويظهر إدريس المتقدم بالعمر عن إبراهيم بأخر القائمة.^(٢٨)

ونتابع استحضارنا للأشكال الأدبية المعروفة في فترة ما قبل-الإسلام، بالتوجه نحو الثقافة العربية الشعرية، التي لم يتوان المفسرون المسلمون قبل الطبري وبعده، في العودة إليها لتفسير البيان اللغوي في الآيات القرآنية. وما نحن نحلو حذوهم لا ننظر إلى لغة الشعر العربي ما قبل-الإسلام بل لننظر للمرة الأولى إلى شكل القصيدة:

يذكرنا عدد آيات سورة مريم الثماني والتسعين بعدد آيات القصائد في المعلقة في الشعر الجاهلي. ويرواح حجم المعلقة عادةً بين الثلاثين بيتاً والمئة بيت، ونادراً ما تزيد على المئة. وهناك عناصر تدعو لاستحضار هذه الذاكرة الشعرية مثل عنصر تنوع محاور سورة مريم كما تتنوع محاور قصيدة المعلقة^(٢٩) فنرى محور صراع الأنبياء مع أقوامهم في قصص الشخصيات الرئيسية الثلاث، زكريا ومريم وإبراهيم. فزكريا يخاف قومه بسبب كبر سنه، ومريم تخاف قومها بسبب اتهامهم لها في عفتها، وإبراهيم يخاف على أبيه بسبب كفره. ونرى محور تاريخ الرسل والأنبياء من إبراهيم إلى إدريس، والذي رتب في سلسلة غير مترابطة نسبياً (لا يظهر إسماعيل بعد ذكر أبيه إبراهيم ويظهر إدريس في آخر القائمة). ثم يأتي محور الحوار الجلي الصامت بين «ويقول» «قل» فيما يتعلق

See, the commentary on Matthew 1:2-17 in *The Interpreter's Bible: A Commentary in twelve volumes*, 8 (1995) 128.

(٢٨) أنظر إلى أنبياء بني إسرائيل في سورة الصافات (الفترة النكية الوسطى) حيث تظهر قصصهم على التسلسل التالي: نوح- إبراهيم- إسحاق، موسى وهارون وإلياس ولوط.

(٢٩) تنوع مواضيع القصيدة في الشعر الجاهلي هو حقيقة مثبتة علمياً لكننا لا نعرف متى تألفت مواضيع القصيدة وما هي العوامل التي قررت اختيار وتسلسل مواضيع دون أخرى. أنظر:

Kenani Jacobs, "The Camel-Section of the Panegyric Ode," in *JAL* 8(1982) 4

بالتوحيد والبعث ومن ثم تختتم السورة بـ «الخطبة التقريرية».

ولو قرأنا في طبقة باطن - النص الذي يتعلّق بالنفس وموطن التجربة، لظهر القلب القصصي الثلاثي المستحضر بالذكر في ثيمة هبة الأولاد للأباء والأمهات، موازياً لقلب القصيدة الثلاثي، ولاسيما قصيدة المديح منها. ولا بعد بناء القصيدة الثلاثي، فرضية في نقاشات العلماء، بل هو واقع مثبت علمياً مع أننا نجهل متى وصل إليه شكل القصيدة هذا وأي عوامل حثمت اختيار وتعاقب هذه المواضيع بهذا التسلسل: ^(٣٠) تبدأ القصيدة بـ المقدمة الطللية والنسيب، ثم تلحق بالتخلص الذي يخرج منه الشاعر في رحلة الناقفة إلى الصحراء وصراعها من أجل البقاء، إلى أن يصل الشاعر في الجزء الأخير إلى غرضه من المدح الذي يريده لنفسه أو لقبيلته. ^(٣١) ويشرح روجر ألين في هذا السياق، في مقالة عن الشعر العربي، نُشرت في موسوعة الشعر والشعرية الصادرة عن بريستون، «أن في اختيار وترتيب الأجزاء في قصيدة الشعر الجاهلي على هذا الشكل، انعكاساً لرغبة الشاعر في مقابلة وعكس صورة وجه الاختلاف الصارخ في حياة القوم، مما يجعل هذه القصائد حدثاً عائناً ومهماً شعائرياً». ^(٣٢) لذلك يبدأ النسيب في قصائد كثيرة بالبكاء على الطفل، أي الجزء الذي يبدأ بوصف الشاعر لما أحدثه المرور أمام المكان الذي خلا من الأحبة وما تركوه من مشاعر الحزن والغربة. ثم يليه الجزء الانتقالي الذي يصف الرحيل، أي رحلة الصحراء حيث يسمح الشاعر لنفسه بوصف ناقته بإسهاب وتطويل، وهنا تقدّم هذه الأبيات ذروة عطائها. ومن بين هذه الأجزاء المتضادة بين الثابت والمتحرك (الطفل / الرحلة، الجماد/ الحركة) ينتقل الشاعر - عن طريق تخيّله لرحلة الخلاص من الموت إلى

See Renati Jacobi, *Ibid.*

(٣٠)

(٣١) أنظر إلى تعريف أبي قتية للقصيدة في الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦) ص. ٧٤-٧٥.

See Roger M. A. Allen "Arabic Poetry," in *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, edited by Alex Preminger and T.V. F. Brogan, (New Jersey, 1993) 86.

الحياة- إلى غاية القصيد: وهي تقوية قومه بمدح فضائلهم أو الفخر بنفسه ليقابله الفخر بقيلته والتعصب لها. (٣٣)

وسنرى أن الاستراتيجية في سورة مريم القرآنية وكأنما هي في تحويل هذه العصبية التي يظهرها الشاعر لنفسه و لقبيلته إلى الثناء على قوم لا ينتمون إليهم بنسب، هم «قوم الآخر»، قوم «أهل الكتاب»، الذين يلقي عليهم صفات الصديقية والإخلاص للإيمان. وإذا أريدت المقارنة في هذا السياق فقد يجوز القول إن رحلة الناقة إلى الصحراء في قصيدة الجاهلية، والتي تشكل العمود الفقري لبناء القصيدة والتخلص للشاعر، تأتي كرحلة مريم إلى الصحراء في سورة مريم من حيث أن دورها يوازي دور التخلص هنا لصاحب البلاغ، الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم). وهذا الدور الانتقالي، الذي تلعبه الناقة في رحلة الصحراء بين موقع الطفل الثابت غير المتحرك وموقع الرحلة المتحرك، يساعد انتقال الشاعر من موقف إلى موقف في البناء الثلاثي للقصيدة نراه في عدة معلمات: معلقة ليد ومعلقة طرفة ومعلقة الأعشى. (٣٤)

إن دور التخلص الذي تلعبه الناقة في مخيلة الشاعر ووعيه، في رحلة الانتقال بين موطن الطفل في المقامة من جهة وموطن القبيلة في الفخر من جهة أخرى، يعود إلى أهمية الدور الذي تلعبه الناقة كوسيلة لتجاذب الشاعر أو مقصد القصيد، كما يقول ابن قتيبة، في رحلة التخلص التي يستل بها الشاعر إلى وصف ناقة وأسفاره. فالناقة تتمتع بخصائص كافية وكاملة للرحلة الشاقة والطويلة «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (الغاشية ١٧)، فهي صبورة، لا تخاف الأوقات الصعبة، وسريعة الحركة. (٣٥) وإذا نوازي بين صورة رحلة الناقة في القصيدة

(٣٣) هنا لا بد أن نشير أن من القيم الجاهلية التي نثر عليها الإسلام هذه العصبية القبلية بالذات.

(٣٤) أنظر محمد محمد حسين، أساليب الصنعة في شعر الضمير والناقة بين الأعشى والجاهليين، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠).

(٣٥) إن خصائص الناقة هذه التي أكدت أهميتها في رحلة الصحراء درسها محمد حسين في محاضراته للقصائد. أنظر، حسين، محمد، المرجع السابق نفسه، ٩٥-٥١.

الجاهلية وصورة رحلة مريم في السورة القرآنية فهذا لأن مريم (عليها السلام) تلعب دوراً ممثلاً في التخلّص بين موقف زكريّا الذي يشعر بدنو الأجل بالموت بسبب اشتعال رأسه بالشيب، وموقف الثناء على تراث الأنبياء، هنا - كما أناقش فإن التخلّص هنا يجعل الموقف بين المقدّمة الطلّية والقيام بالرحلة متّصلاً بالحركة، فينتقل النصّ على أثره من موقف الثبات والركود إلى موقف تغييرٍ ظاهر. فمريم في هذه الوظيفة التفسيرية، تتوحد مع صاحب البلاغ وتسير وإياه ليلوغ هدف سام في الانتقال إلى مدح الرسل والأنبياء في تقواهم وإخلاصهم لله. لذلك نستطيع أن نوازي بين مقدّمة بكاء زكريّا لفقد العقب والمقدّمة الطلّية، ورحلة مريم إلى المكان القصي كرحلة الناقة إلى الصحراء والتي يستفيض بوصفها الشاعر بتقديم صور مختلفة لها. وأما الثناء على الرسل والأنبياء (يحيى وعيسى إلى إبراهيم وقائمة الرسل والأنبياء) فهو تحوّل (ترانسفير) من مدح الشاعر على شجاعته أو شجاعة قبيلته، أي المدح الذي يتجه إلى الدات، إلى مدح جماعة «الآخر»، جماعة المؤمنين من «أهل الكتاب». إذاً إن قالب البناء القصصي الثلاثي للشخصيات الرئيسية، زكريّا ومريم وإبراهيم - لو أرحنا آيات التعقيب (التي اعتبرناها إضافة من مرحلة لاحقة) يوازي القالب الثلاثي للقصيدة الجاهلية (بالتناسب بين الآيات).^(٣٦) لقد سبق أن ذكرنا أن شكل سورة مريم لا ينطبق على شكل السور المكيّة النمطية، أي الاستهلال بـ «ذكر التنزيل» يتخلّله السرد في الوسط، فسورة مريم، على عكس ذلك، تبدأ بالسرد مباشرة لا بخطاب التنزيل، ثم يأتي الججاج كقراءة للسرد.

(٣٦) للبناء الثلاثي للقصيدة انظر مقدّمة ابن قتية، *الشعر والشعراء*، (دمروت، ١٩٦٩) ٢٠-٢١. وانظر:

Suzanne Pinckney Stetkevych, "Structuralist Interpretations of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions," in *JNES* 42 no.2 (1983).

See also, Neuwerth's section on the *qasida* and the *sira* in her recent article "Rhetoric and the Qur'ān," in *EQ* 4 (1994) 472-475. See also Neuwerth's study, "Images and metaphors in the introductory sections of the Makkan suras," in *Approaches to the Qur'an*, edited by Gerlad R. Hawting and Abdul-Kader A. Sharaf (London, 1993).

نستنتج من دراستنا الأدبية لسورة مريم أن القسم القصصي هو مزيج يذنب في شكله ومواضيعه الشكل الإنجيلي (خصوصاً إنجيلي لوقا ومتى) والشكل الشعري (خصوصاً قصيدة المدح) بعضه ببعض. وهنا أراها مناسبة لمناقشة الأستاذ نيل روبنسون، - وهو عالم غربي مهتم بالدراسات القرآنية -، وله رأي بالنسبة إلى شكل السور. فعندما يقول روبنسون، «يجب أن نفترض، في بعض الأحيان، أن القصص معروفة لدى المتلقين أو المستمعين، هذا من جهة، لكن غير المعروف هو شكل هذه القصص ووظيفة ترتيلها»^(٣٧) والذي أناقش به روبنسون في صدد هذه السورة بالذات هو أن شكل سورة مريم، بالنسبة إلى صاحب السلاغ والنصارى وشعراء العربية، كان حاضراً في حيز اللاوعي والمخزون الشعري والشعائري الغني.

لقد أكدنا في دراسة شكل السورة أن رحلة السيدة مريم تشكل العمود الفقري لناء القسم القصصي، لذا ليس من الصعب أن تتخيل الدور الرئيسي الذي كانت تلعبه السيدة مريم في محيط ثقافي عربي ومسيحي، محيط يقدر الأنثى لخصوبتها عموماً ومريم لأمومتها على وجه الخصوص. كذلك وجدنا شكل سورة مريم الأدبي استثنائياً (له خصوصية)، يذيب عناصر بنائية من التراث المسيحي الأدبي الكتابي ومن التراث العربي الأدبي الشعري. ونشير هنا إلى أن دراسة السورة كنوع أدبي، قد ناقشته الأستاذة أنجيليكا نويغرت في دراستها عن نشأة السورة المتنوعة، ونوعها أو أسلوبها الأدبي الذي تطور - برأيها - من عناصر جاءت أصلاً من مصادر متعددة. فتقول:

إن الرسول العربي الذي جاء في مرحلة متأخرة من التطور التاريخي الديني، تفاعل مع جماعات دينية موجودة أصلاً. وهذه الجماعات تتشارك بأن إنشادها الديني الذي يتألف من عناصر متنوعة مثل الباريكوس، والترانيم التي تتقدم أو تأتي بين مقطع وآخر، والصلوات. وكان الشكل المتنوع، في ذلك الزمن،

Neal Robinson, *Discovering the Qur'an*, (London, 1996) 147.

(٣٧)

وداخل الإطار المشترك، ظاهرة عادية ومعروفة. ولأهمية الشكل لا بد أن النبي محمداً توجه حسب هذه الظاهرة، هذا لو اعتبرنا أنها تطوّرت في مقاييس شعائرية... أن الجنس الأدبي المركّب الذي نصادفه في السورة يصبح أكثر فهماً حين نأخذ في الاعتبار الخطاب الليتورجي أو الشعائري الذي كان «أمراً طبيعياً» أيام النبي.^(٣٨)

وهنا ندكر بفرض الإفاضة والاستنتاج، بأن سورة مريم تبدأ بخطاب سردي استحضاري لذكر زكريا ومريم من الكتاب السماوي دون أن تصفّرها عبارة الذكر الحكيم أو القرآن الكريم، وتدخل عليها وحدات لأسباب تفسيرية أو للتعقيب (٣٧-٤٠ و ٥٨-٦٣ و ٧١)، وتظهر الآيات (٦٤-٦٥) في غير سياق بناء السورة. وتتقدّم الآيات في مجموع الوحدات بالقافية المشدّدة الواحدة وإن تغيّر الحرف من الياء التي يلحقها حرف مذ (القسم القصصي) إلى الدال التي يلحقها حرف مذ (القسم الحجاجي)، وتتقدّم السورة بخطاب الرحمن، وهناك إيقاع داخلي وتوازن بين الآيات، وفواصل متقاربة تغني عن التفاعيل. وهنا تساهل، مما نعرفه عن دور صاحب البلاغ، الرسول محمّد (صلى الله عليه وسلم) حين كان يجمع الوحي بنفسه ويطوّره في مرحلة متأخرة ليشكل السور الطويلة كأجزاء للمصحف المكتوب،^(٣٩) تساهل، وبإيراد الدليل من النصّ أيضاً، عن عناصر السورة المتحرّكة والثابتة؛ وقد انتبهت قلة من العلماء المسلمين إلى هذا الأمر، كالشيخ

(٣٨) See, Angelika Nouwirth, « Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen karakter des Koran », *Deutscher Orientalistentag 1975* (Stuttgart, 1977) 736-39. Translated from German by Gwendol Goldbloom, « Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur'ān », republished in Andrew Rippin, ed., *The Qur'ān. Style and Content* (Ashgate, 2001) 256.

(٣٩) إن الرأي بأن النصّ القصص القرآني قد كتبت منذ أيام الرسول محمّد (صلى الله عليه وسلم) وتحت إشرافه هو رأي غير قابل للنقاش حسب المصادر الإسلامية ومتعارف عليه من قبل كثير من علماء الإسلاميات. انظر إبراهيم الإيباري، *تأريخ القرآن*، (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٨٢).

أمين الخولي الذي تحدث عن مسألة عدم مراعاة القرآن الكريم لتقدم الزمن وتأخره في ترتيب السور، وقد بدأ العلماء مؤخراً الاهتمام بتناسب الآيات والسور والعلاقة بين وحداتها،^(٤٠) وذلك للتأكد من وحدة السورة العضوية ومن تناسب وحداتها.^(٤١) إن طريقة قراءة السورة عموماً^(٤٢) بالنظر إلى الوحدات الأدبية وتطورها وتاريخها وتغيرها (الديكرونك)، تدفعنا للقول بأن السور كانت قابلة للتطور، وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم في بعض الآيات وقدم ألفورد والش في مقالته عن «السورة» في الموسوعة الإسلامية، رأياً ثاقباً بالنسبة إلى تاريخ السورة من مراجع الآيات نفسها التي تذكر حجم السورة في السور المكية والسور المدنية. ففي القرآن نجد أن التحدي بالإتيان بعشر سور موازية للوحي^(٤٣) تعكس المرحلة التي احتوى فيها القرآن مجموعة من سور متلوة قصيرة. بينما عندما أشير إلى التحدي بالإتيان بسورة واحدة موازية للوحي^(٤٤) فهذه تعكس

(٤٠) انظر ما ذكرته سلوى العزا عن تفسير البقاعي (ت ١٤٨٠) الذي لعمري بهذا الجانب المهم في تفسيره نظم الدرر في تلخيص الآيات والسور، في كتابها الذي صدر مؤخراً عن راتليج برس. Salwa El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an*, op.cit. p.16.

(٤١) إن موضوع السورة كوحدة هو من المواضيع الأكثر جدلاً في علوم القرآن في القرب. وقد كشف العالم تولدكي عن بناء السور كوحدة وأقر بأن وحدات من تواريخ مختلفه لا بد أن لاقت طريقها في السورة نفسها. انظر تولدكي في دراسته لسورة مريم في تواريخ القرن، الترجمة العربية، المرجع نفسه، ص. ١١٦. وانظر أيضاً السيوطي، فصل فيما استثنى من المكي والمدني، الجزء (١٩٩٧) ص. ٣٨. انظر أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١) ص. ٢٣١. لدراسة السورة كوحدة متجانسة انظر:

Mustansir Mir, "The Sūra as a unity: A twentieth-century development in Qur'anic exegesis," in Gerard R. Hawting and Abdul-Kader A. Saeed, eds. *Approaches to the Qur'an*, (London & New York, 1993). See also, Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an*, op.cit.

(٤٢) «الديكرونك»، هي الطريقة التي نذهب إلى أبعد من تاريخ السور والقرآن الحالي، وهو عكس «الديكرونك» الذي يتعامل مع السور والنص كما هو عليه اليوم.

(٤٣) ﴿أَمْ يُلْقُونَكَ مِثْقَالَةَ ذَرَّةٍ فَنُلْقِيَنَّهَا فِي سَبِيلِ مَقْصُودٍ وَأَوْعَا مِنْ أَنْتُمْ كَذِبًا إِنَّ كَذِبَكُمْ فِي اللَّهِ لَأُولَىٰ﴾ (١٣، ١١)

(٤٤) ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ فِي رَبِّ رَبَّنَا عَلَىٰ عَذَابٍ مُّهِينٍ فَأَلْقَا فِي سُبُلٍ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ وَكُذِّبُوا شَهَادَتَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُذِّبَتْ سُبُلَهُمْ﴾ (البقرة ٢٣)

مرحلة متأخرة في المدينة عندما كان النبي يجمع آيات الوحي السابقة لتشكّل سوراً طويلة كاجزاء لتكوين القرآن.

٢.٣.٢ وحدة البناء والموضوع في سورة مريم

مع هذه العناصر المتنوعة التي نوقشت، وإذا اعتبرنا الإضافات المدنية وخضوع السرد لخطاب الججاج الذي عبّر عن نفسه بالتهديد والترغيب، فإن هناك عناصر عضوية في بناء السورة في قسمها القصصي والججاجي (البولاميك) مما يعطي السورة وحدتها الشعرية. وسأعرض هذه العناصر باختصار:

أ - تكرار الجنس الاستهلاكي في «واذكر في الكتاب»، والذي بدأ بذكر زكريا ومريم وتكرّر مع ذكر إبراهيم وقائمة الرسل والأنبياء. وهذا النوع من التكرار يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببناء السورة، ويكشف عن فاعلية قادرة على منحها بناءً متلاحماً، إذ إن كل تكرار من هذا النوع قادر على إبراز التسلسل والتابع.

ب - التعادل والتناسب في حجم الوحدات القصصية: يظهر في عدد آيات قصص زكريا ومريم وإبراهيم: ١٤+١٨+١٧ - ٣٩ وفي تسلسل قائمة الرسل والأنبياء من الأطول إلى الأقصر.

التناسب في حجم الوحدات الججاجية ومبدأ التثنية

$$\text{«ويقول الإنسان» (٩) + «قل» (١٣) + «وقالوا» (١١) = ٣٣ (١٥)}$$

ولا يأتي التجانس من مستوى التناسب بين حجم الوحدات فقط^(١٦) إنما يأتي من مبدأ التثنية أيضاً؛ ويحافظ مبدأ التثنية خاصة على شكل الجدول (٦٦-٦٧) في مقابلة الذين كفروا مع الذين آمنوا (٧٥-٧٦) والتهديد مقابل الوعد (٨٣-٨٤ و ٨٥-٨٦). ويشير إيرنست ماكلين، في دراسته عن التناغمية في القرآن، إلى شغف القرآن الكريم بالتثنية، في تجانس الأضداد، والذي يعتبر كما يقول ماكلين

(٤٥) فتكون مجموعة الوحدات وقسمتها كالتالي: القصص مع وحدات التعقيب (٣٩+٧+٢٥) + ٦٤

وحدات الججاج (٩+١٣+١١) = ٣٣ + ٩٧ = ١٣٠ الأحرف المقطعة = ٩٨

(٤٦) بلغ القسم القصصي ثلثي السورة بينما القسم الججاجي ثلثه

«مبدأً أساسياً في واقع الفنون القديمة، والفلسفة والدين، فنراه كأداة ضبط للصراع بين الله والشیطان في الطريق بين الجنة والنار - في هذا التناوب بين التهديد والوعد - نراه في هذا الاهتمام البالغ بالتوازن.»^(٤٧) وينسجم هذا التوازن مع الحاجة إلى الحفظ، كأداة تحتاج إليها الذاكرة للتواصل الشفهي، والذي يُبقي القرآن حاضراً في قلوب الذين آمنوا، لنفك إذا ذكر قوم الجانب السلبي فسرعان ما يذكر قوم الجانب الإيجابي؛ وإذا ذُكر الذين كفروا في آيتين يُذكر الذين آمنوا في آيتين أيضاً.

ج - الفاصلة الرئيسية في أواخر الآيات: لقد حثمت فاصلة الباء المشددة الرخية، التي حافظت على حرف القافية في اسم زكريّا، بحروف الفواصل في كثير من آيات السورة. فالباء المشددة الرخية هي فاصلة رئيسية في سورة مريم، ظهرت في القسم القصصي كما ظهرت في القسم الحجاجي، وهي فاصلة نادرة في القرآن الكريم، أي لا تتكرر.^(٤٨) وتراوح الفواصل الرئيسية في أواخر الآيات بين الباء والـ دال المشدتين، وتصبح النغمة الغالبة في نظام الفاصلة في السورة هي للمد الذي يسبقه الكسر والضم والرفع في أي أو آ. ويلاحظ التغير الذي طرأ على أنماط الفواصل، من آيات الفترة المبكرة إلى الفترة المتأخرة الوسطى، كما وصفته توفرت بالتالي:

«مع الانتقال من كلام السجع إلى كلام يتدفق بشكل طبيعي، وإن كان لا يزال مائلاً إلى الشعرية، فإن اللفظ يعلن صحة أمر التفسير الذي طرأ في اللغة العربية التقليدية إلى لغة مثال وأدبية جديدة نستطيع أن نصفها بـ «تطور قرآني أصيل» يسجل مرحلة جديدة في تطور اللغة العربية.»^(٤٩)

Ernest MacClain, *Meditations through the Qur'an : Tonal in an Oral Culture*, (York (٤٧) Beach M E, 1981) 101

(٤٨) أنظر إلى قائمة كل الفواصل في القرآن الكريم في:

Sayed Kazim and Hashim Amr 'Ah, *Rhythmic Versus-Endings of the Qur'an*, (India: Hyderabadn, 1969).

Neuwirth, « Form and Structure, » *op.cit* 252.

(٤٩)

د الثيمات الرئيسية: إنَّ ثيمتي التوحيد والبعث تظهران في القسم القصصي وفي القسم الحجاجي؛ ويظهر الحجاج كقراءة لوحداث قصص الولادات الإعجازية و تاريخ إخلاص الرسل والأنبياء لدعوتهم. وتبرز هاتان الثيمتان بشكل واضح في الخاتمة التي ترد على شكل خطبة ضدَّ الذين قالوا بـ«اتخاذ الرحمن ولدا». وقضية «اتخاذ الرحمن ولدا» كانت قد أخذت حيزاً على نحو خطير بين المسيحيين أنفسهم قبل الإسلام (النساطرة واليعاقبة)، وطبعاً، وكما رأينا أن في استحضار قصتي الولادتين الإعجازيتين مما هو معروف في التراث الكتابي المسيحي، ما يعطي القرآن، بشكل شامل، أفضل مثالٍ للحجاج ضدَّ الذين كفروا بوحداية الله. ويؤكد نولدكه على هذا المعنى بالقول: «لا يمكن أن نعتبر في جميع الأحوال التي يتتقد محمد تعاليم «اتخاذ الله ولداً» أنه هجوم على العقيدة المسيحية التي تقول بأن المسيح ابن الله؛ لأن العرب المشركين اتخذوا الآلات والغزى ومناة أيضاً كبنات الله.»^(٥٠) ويصف ابن عاشور الموقف القرآني من الجدل المبطن هذا بكلمات دقيقة فيقول: «صريح الكلام ردُّ على المشركين وكتابه تعريض بالنصاري الذين شابهوا المشركين في نسبة الولد إلى الله الذي يظهر في اسم الرحمن دائماً.»^(٥١)

إن استحضار الشخصيات الكتابية من الذاكرة في هذه السردية الاحتفالية بالولادة الإعجازية ليس جديداً على أسماع النصاري، لكن قد يكون جديداً على مسامع شريحة من المتلقين المكيين. أما ثيمة «الخوف من القوم» كخوف زكريا من قومه الموالي، وخوف مريم من قومها وخوف إبراهيم من أبيه، فهي تعكس بالتأكيد مشاعر خوف الرسول والمؤمنين ممن اتبعوا محمداً (صلى الله عليه وسلم). أما موضوع برّ الأبناء بالوالدين، الأب أو الأم، فهو موضوع كونّي (يونيفرسال) لأنه يمثل علاقة الأبناء بالوالدين في كلِّ زمان ومكان. أما البحث

(٥٠) نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، المرجع عنه، جلد ٢١٢، ٢٦.

(٥١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء ١٦ (١٦٩)، (استشهاد عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائص الأسلوبية، تونس: جامعة ملوبة، ٢٠٠١).

في قضية البعث في سؤال: ﴿وَقَوْلُ الْإِنْسَانِ أَوَلَمْ يَسْفَحْ أَخْرَجَ مِنَّا﴾ (مريم ٦٦) فهذا يتصل حتماً بما ورد عن بعث يحيى وعيسى، الذي جاء ذكره في آيتي التسليم الأخيرتين.^(٥٢) لكن لا تأخذ قيمة التوحيد المتشعبة في آخر السورة إلى توحيد قسَمِي الطريفة والتقيضة (نتيجة الجمع بين الطريفة والتقيضة في الديالكتيك الهيفلي)،^(٥٣) لأن الججاج يقطع ثلثاً من السرد (عن زكريا وابنه ومريم وابنها وإبراهيم وأبيه) بسبب التفسير الذي تحدته لغة التهديد والوعيد والفسوة. لكن حين يصف جاززلاف ستاتكوفيتش، في هذا الصدد، أسلوب السرد القرآني بـ «أنه نادراً ما يحمل متعة كافية في السرد»^(٥٤) ينسى ستاتكوفيتش، أن ما يطرحه - وهو ينطبق على ما وجدنا عليه سورة مريم بانفصال الطريفة وتقيضها (مما يقطع متعة السرد) - لا يعتبر صواباً بالمطلق. ذلك أن طبيعة النص المتلو، تتيح للقارئ حرية التوقف عند القسم القصصي في قراءته دون التعرض لآيات الججاج، خوفاً من إرهاب مستمعيه بالاستماع إلى لغة التقرع والترهيب، ولأن هذه اللغة تروق قراءته أصلاً. لذلك في التلاوة قد لا تؤدي لغة المُحاجة دورها ويبقى روح السرد مستعاً للقارئ والمتلقي على السواء. وتساهم هذه الفكرة (لصاحبة الدراسة) في تأكيد ما قاله ابن إسحق في خبره عن هجرة المسلمين الأولى إلى الحبشة، وعن قراءتهم الجزء الأول (الشديد لابن إسحق) من سورة كاف هاء ياء عين صاد (سورة مريم) أمام

(٥٢) يشارك الأستاذ نيل روبنسون في هذا الرأي بأن البولاميك (قسم الججاج) يرتبط بشكل وثيق بالقسم السردية، والمثال على ذلك في نقد الذين كفروا بالبعث (٦٦) الذي يشار إليه في يوم بعث يحيى وعيسى (١٥ و٢٣)، وكذلك يظهر التناهي أو التقيض بين الذين اتفقوا لأنهم اعتمدوا على فهم وسلطتهم وأهنتهم مع مثال إبراهيم (٧٦-٨٧)، ٤١-٥٠. أنظر:

Neal Robinson, *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, op.cit. 147

Thesis+antithesis=synthesis in Hegelian dialectics.

(٥٣)

أدين هنا للأستاذ رشوان السيد بهذه القراءة ونتيجتها.

Jaroslav Stetkevych, *Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth*, (Indiana University press, 1996) 11

نجاشي الحبشة، وأمام وفد من قريش. ^(٥٥) فيالتأكيد تأثر النجاشي بما سمع من كلام زكريا عن وهن عظمه واشتعال رأسه بالشيب، وعن تمنيات مريم بالموت وطَيِّ ذكرها النسيان، وعن متاداة إبراهيم المتواصلة لأبيه رافئةً منه وخوفاً عليه من العقاب، مناداته المتواصلة بخطابٍ للتحتن منادياً له بـ «يا أَيْبَ».

الكلمة المفتاح «الرحمن»: هناك الكلمة المفتاح التي توحد بين قسمي السورة، القسم القصصي والقسم الحجاجي، وهي كلمة «الرحمن». ويرد اسم «الرحمن» ست عشرة مرة في السورة، خمس منها في الخاتمة التي ترد على شكل خطبة. ^(٥٦) ويشير عبد الله صولة في دراسته لـ «الحجاج في القرآن» إلى ظاهرة مهمة وهي، أن كلمة «الرحمن» التي ترد في الخطبة ضد اتخاذ الله ولداً لا تعني الرحمة المطلقة وتحمل أولاً وأخيراً معنىً توحيدياً. وأضيف أن كلمة «الرحمن»، وإن استدلت علماء القرآن بها على الفترة المكيّة الوسطى لذلك أسموها «فترة الرحمن» استدلالاً، ^(٥٧) سرعان ما تختفي في الفترة المدنية بعد أن يعلن عن ترادفها مع كلمة الله في الآية ١١ من سورة الإسراء (١٧).

يُستحضر في سورة مريم ذكر زكريا ومريم وإبراهيم وقائمة الرسل والأنبياء كايات من الرحمن. وتوطين الآية الاستهلالية لسورة مريم بذكر رحمة الرب ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدُكَ وَكَرِيمًا﴾، كما يرتبط ذكر مريم وإبراهيم والرسل والأنبياء الآخرين برحمة الرب التي عبرت عن نفسها بالأخص بـ «هبة الذرية». ^(٥٨)

(٥٥) انظر السيرة لإبى اسحق، وأثيرها موضوع صحة خبر الزيارة بسبب الاتجاه السائد في بعض أوساط الأكاديمية الغربية وهي الشك بكل المصادر الإسلامية المبكرة. وأضيف هنا بأن نولدكه الذي يتعامل مع المراجع بعين ناقدة لم يشك في خبر الهجرة إلى الحبشة وقصة قراءة الجزء الأول من سورة مريم أمام النجاشي. انظر نولدكه، تلخيص القرآن، المرجع نفسه، ص. ١١٦.

(٥٦) أنظر نماذج ثروة من الخطابة ما قبل الإسلام في آلبن جونز:

(٥٧) ترد كلمة الرحمن في معظم الأحيان في السور المكيّة الوسطى، مريم (١٦ مرة)، طه (٤ مرّات)، الأنبياء (٤ مرّات)، العرقان (٥ مرّات)، الشعراء (مرّة واحدة)، النمل (مرّة واحدة)، ياسين (٤ مرّات)، فصلت (مرّة واحدة)، الرحمن (٧ مرّات)، قاف (مرّة واحدة)، ويعدّها سورة الرحمن.

(٥٨) إن حذر كلمة رحم في اللغات السامية والتي تعني الرحمة هو واحد. للمرجع، أنظر

ونستعبد مريم بالرحمن، عند رؤيتها الملك على صورة بشر، فنقول: ﴿إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ قَیَّيْمًا﴾ وتنذر للرحمن صوماً فنقول: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾؛ وهبة الرحمن يحيى لذكريا هي رحمة؛ وكذلك عيسى هو «رحمة من الرب» وإسحق ويعقوب هما رحمة وهبة لأبيهما إبراهيم ﴿وَوَعَدْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا﴾ وهبة هارون لأخيه موسى هي «رحمة». فالقرآن الكريم ينص على أن استدعاء رحمة الرحمن، قد أظهرت يعجبها على الأنبياء قبل محمد (صلى الله عليه وسلم)، مما يعني حتماً أن رحمته مستطال محمداً أيضاً، وهذا ما يقصد بمصطلح «تاريخ الخلاص». أضف أن في تكثيف استخدام «الرحمن»، كصفة لله، وهو مصطلح معروف جداً في النقوش اليهودية والمسيحية القديمة،^(٥٩) ما يعقّق، كما يقول عبد الله صولة، من شأن انتماء دين محمد الجديد إلى ديني التوحيد اليهودية والمسيحية.^(٦٠)

إن كلمة الرحمن هي الكلمة المفتاح في سورة مريم، والفكرة القرآنية (والببيلية) العميقة لفكرة الرحمة الإلهية المطلقة. وهذه الكلمة تمتدّ في القرآن لتعد بالرحمة ومرّتين لتعد بالعقاب. وموقع الرحمن هنا في حال العقاب لا يأتي في القسم الحجاجي فقط إنما يظهر في القسم القصصي أيضاً في قصة إبراهيم وعلى لسانه: ﴿يَتْلَبَّ إِلَيَّ خَافٌ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ﴾ وهنا نشير إلى أن كلمة «الله» تظهر في القسم الحجاجي ولا تظهر بتاتاً في القسم القصصي. مما يعني أن ظهور الرحمن في قوّه المطلقة وفي الرحمة المشروطة، تعني موازنة الرحمن

see Martin Zammitt, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic* (Leiden, 2002) = 191.

(٥٩) لقد أظهرت النقوش المكتشفة في جنوب الجزيرة العربية مما قبل الإسلام أن كلمة رحمان كانت تدلّ في النصوص اليهودية على الله وفي النقوش المسيحية على الأب. انظر:

(CF. G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques* (Louvain, 1951), 47-48. See, Jacques Jonier, « Le nom divin al-Rahman dans le Coran, » *Mélanges Louis Massignon* (Damascus, 1957) 361-81, transl. Rappin, « The Divine Name *Al-Rahmān* » in ed. Rappin, *the Qur'an - Style and Contents*, op.cit.

(٦٠) انظر صولة، المرجع نفسه، ص ٢٤٦.

لله. ففي سورة الإسراء (١٧ : ١١٠) بعد أن اتهم المكثون محمداً في عبادته
لإلهين، يوضح القرآن أن الرحمن هو اسم آخر لله تعالى ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا
الرَّحْمَنَ أَيُّ مَا نَدَعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْمُسْتَقْنَى﴾ (الإسراء ١١٠).

٤.٢ الخاتمة

إن عرض الوحدات بتسلسلها ووفقاً لشرحها موضوعاً وشكلاً، وتحليل
الترابط والعلاقة بين الوحدات المعنوية، يظهران بوضوح شكل السورة النهائي
كالتالي :

تقع قصة مريم (١٦-٣٣) بين قصتي زكريا (٢-١٥) وإبراهيم (٤١-٥٠)،
وتشكل العمود الفقري للبناء القصصي أو السردى. والقصة ليست لعيسى بقدر ما
هي لمريم ولا يظهر اسم عيسى إلا في آية التعقيب وحين تشير أمه إليه دون
تسميته، ليأخذ دور المبادرة بالدفاع عنها أمام قومها، عندها يتكلم الابن البار
بوالدته بصيغة «أنا». وفي آيات التعقيب التي تنتقد مفاهيم شائعة عند المكثين
والنصارى (مع إخفاء تسميتهم)، تتغير تفضية الفاصلة من الياء المشددة الرخية
(إينا) إلى الواو المنتهية بنون ساكنة (ون). وهذا التغيير الأسلوبى لا يعنى
بالضرورة أن الآيات أضيفت في فترة لاحقة ذلك أن الوحدة الشعرية الداخلية
للتص لم تمت.

إن صورة آيتي التعقيب (٥٨-٥٩) بعد قائمة الرسل والأنبياء (من إبراهيم إلى
إدريس) ثرية وطويلة وتظهر كلمتا الذرية والخلف للمرة الأولى. فالججاج (٥٨-
٦٣) ضد الخلف بعد الثناء على سلالة الرسل والأنبياء هو إضافة مدنية لسببين:
أولهما لأنها تخرج عن سياق مدحهم فجأة، وثانياً لأن القرآن الكريم لا يأتي على
ذكر النصارى ومجادلتهم إلا في المدينة.^(١١) وتظهر آية «جبريل» كإضافة إلى

(١١) انظر المرجع التالي:

F. Buhl, «When did Muḥammad begin to criticize Christianity?» «Acta Orientalia» 3
(1924) 97-108.

الوحدات العضوية موضوعاً وشكلاً لأنها خارج سياق الآيات.

إذاً إن شكل قصص زكريّا ومريم وإبراهيم وسلسلة الرسل والأنبياء - التي تتوسطها رحلة مريم - يشكّل قسم الطريحة؛ بينما يشكّل القسم الحجاجي في حوار «ويقول» - «قل» مع الخاتمة الخطبة التي تنهي السورة بالتشديد ضدّ دعوة «اتخاذ الرحمن ولداً»، يشكّل النقيضة. ومع أن القسم الحجاجي يخلق جواً يهبط بذروة متعة السرد، التي بدأت بها السورة، فيظهر كقراءة لتاريخ خلاص الأنبياء في «واذكر في الكتاب» فإن وحدات قسمي السورة حافظت على وحدة السورة العضوية وترابط محاورها منطقيّاً.

ومن الضروري الإشارة إلى أن مسألة حمل السيدة مريم من روح الله المرسل إليها أو روحه، كما يشير الخطاب القرآني إليها، كان من المتوقع أن تُلغى في آيات الحجّاج التي تشدّد في فكرة «اتخاذ الرحمن ولداً». إنما لم يتطرّق إليها القسم الحجاجي، وكأنها خارج النقاش، وكذلك تجاوز علماء التفسير لها، وهم أصلاً لا يقرأون القسم الحجاجي كقراءة للقسم القصصي، وهذا التجاور جعل هذه المسألة بالذات تمثّل نقطة اللقاء الكبير بين الإسلام والمسيحية.

إن الاتجاه الذي خُتِمت به السورة على شكل حجاجي فيه كثير من التكرار المتطابق، مع ذكر مكثّف للرحمن (خمس مرّات) في الآيات القصيرة التوكيدية، يؤكّد هذا الاتجاه أن السورة تحتوي على نصّ ونصّ مضادّ، أيّ هناك إعادة قراءة لمواضيع مسيحية من جانب النصّ القرآني. لكن هذا لا يلغي أن الوحدة الشعرية حاضرة في النصّ والنصّ - المضاد وهي من عوامل الترابط الرئيسية بين الوحدات. بالإضافة إلى الفاصلة (الياء المشدّدة) التي تساهم في بناء الوحدات، والموضوع التعليمي الرئيسي البارز (التوحيد والبعث)، وكلمة المفتاح (الرحمن)، كل ذلك يدفعنا إلى التأكيد على وحدة بناء السورة العضوية وأن الوحي بسورة مريم كان مبكراً بسبب هذا الذويان بين الشكّلين الأدبي المسيحي والعربي الشعري.

وستنقل إلى صورة مريم كما ظهرت معالمها المركبة في بناء الآيات فمريم هنا مسيحية من وجه وعربية من وجه آخر (متنوعة الهوية) لدويان أشكال النصوص المسيحية الدينية بأشكال النصوص العربية الشعرية. فتتلقى مريم كلمات الله عن طريق الرسول بالضبط كما تتلقى مريم الكلام في الإنجيل حسب لوقا. إضافة إلى ذلك فكما أن إبراهيم هو السابق لمحمد والمؤسس الأول للدين الصحيح، يقوم زكريا و تقوم مريم بالدور نفسه لأنهما سابقان لمحمد (صلى الله عليه وسلم)، فيصبح النبي محمد في العلاقة النبوية نفسها مع مريم كما مع الأنبياء الآخرين. وقد أعطي يحيى وعيسى الكتاب (١٢ و ٣٠)، بينما أعطي إبراهيم ذرية (إسحق ويعقوب) مما يعطي محمداً (صلى الله عليه وسلم) مستقبل ميراث للأنبياء من جانب الكتاب (كلام الله) ومن جانب النسب الإبراهيمي (العائلة الدينية). وأخيراً فإن محمداً (صلى الله عليه وسلم) هو الوحيد الذي يبدو وارثاً هذه السلسلة النبوية لاتباعه التعاليم الصحيحة في عقيدة التوحيد، المعارضة لفكرة اتخاذ الآلهة بالإشارة حيناً إلى المعكئين (٨١ ٨٢) وبالإشارة حيناً آخر إلى النصاري (٨٨). (٩٢).

الفصل الثالث

قصة رحلة مريم

تحليل الأسلوب والسرد القصصي

نبدأ في هذا الفصل بدراسة التطابق الظاهر بين قصتي زكريا ومريم، ومن ثم نأتي مباشرة على تحليل «ذكر مريم» أسلوبياً وروائياً ذلك أن ذكرها يشكّل كما قلنا العمود الفقري للبناء السردى للقسم القصصي (مقابل القسم الحجاجي). ويحدّد التحليل الأسلوبى العناصر اللغوية والبلاغية والصوتية لذكر مريم مع تقييم مساهمة القصة في قيمة النصّ الجمالية. لذلك نقوم بتحديد العناصر اللغوية واستخدامها، كالأفعال والفواعل والفواصل، والعناصر البلاغية كالأداة البيانية والأسلوبية الصوتية وغريب القرآن، مع فهم لـ «نظرية النظم» كما تطوّرت عند الناقد والبلاغيّ عبد القاهر الجرجاني (ت. ١٠٧٨) أيّ النظم على القاعدة النحوية- البلاغية التي تظهر التطابق المحكم والتام بين اللفظ والمعنى.^(١) وغاية التحليل الأسلوبى هذا هو دفع الدراسة باتجاه فهم بناء نظم الآيات؛ وتقع أهمية «الأسلوبية» كنظرية في علم الأسلوب، في طابع العمل اللغوي وخاصيته التي يؤقّدها، وفي رفضها إعطاء أية آراء تقريرية جاهزة، على أنها تكشف المواقف

(١) انظر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق هلموت ريتز، (استنبول، ١٩٥٤). وهيد القاهر الجرجاني، دلائل الإصغاء، تحقيق محمد التونجي، (بيروت، ١٩٩٥). وانظر دراسة كمال أبو ديب:

Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, (Warminster, 1979).

اللغوية (مثلاً لو وجد الحياد/ التحيز اللغوي للتذكير او التأنيث) الذي يخفي وراء البناء اللغوي والأدبي للنص.

أما غاية التحليل الروائي فهي الكشف عن عناصر السرد (خطاب السرد) والقصة (المتن الحكائي) للتمييز بينهما: كصوت السرد مقابل أفعال الشخصيات وأقوالها والأحداث التي تتفاعل بها، الزمن السردى مقابل الزمن الحكائي، والإيقاع السردى المتمثل بالحركات السردية الأربع: الحذف، والوقفة الوصفية، وبينهما وسيطان هما: المشهد والمجمل.^(٢) وبعد تحليل هذه العناصر نتعرف إلى شخصيتائنا الحكائيتين وتبين لنا هوية الشخصية الرئيسية (هل هي مريم؟) وإذا كانت هي مريم متعرف مسبب قيامها بالرحلة بمفردها، على عكس رواية الأنابيل الأبوكريفا (غير الرسمية) حيث تقوم مريم بالرحلة دائماً برفقة يوسف وابنها؟ وستعرف سبب تلقي مريم «كلمة» الله عن طريق تحرية تتعلق بالإنجاب عن طريق الولادة بالجسد؟ وسنبحث في هذه العناصر عن شخصية مريم بين الأفعال التي تقوم بها والأوصاف التي توصف بها وما تقوله مريم عن نفسها والتي تعبر عن مشاعرها كأنثى؟ وبعدها نتساءل: حين تحكي مريم بصوت «الأنثى» هل تعبر عن تجربة ذاتية داخل مجال المخصوصية فقط؟ وأين تقع الحقيقة، هل هي الحكاية الشعبية، أم هي العلاقة بين الحكاية واللغة؟

١.٣ التظابق بين قصتي زكريا ومريم:

يظهر التظابق بين قصتي زكريا ومريم في عنصرى الشكل والأسلوب اللذين يربطان القصتين إحداهما بالأخرى. فموضوع الولادة الإعجازية في هبة الله ذرية الذكر لزكريا مع كبر سنّه وعقم زوجته، وكذلك في هبة الله ذرية الذكر لمريم مع أنها عذراء وذات عفة (ولم ألك بغياً) هو موضوع واحد. وتكشف بنية الوحدات

(٢) هذا التفصيل اعتمده د. محمد خضر في دراسته عن السرد القرآني، حسب المنظر جيرارد

جيت، انظر محمد خضر، بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم، المرجع نفسه، ص. ٩٥

السردية في القصة، وسياق الآيات عن علاقة بين الحداثين الروائيين؛ لكن هناك بعض الاختلاف في ردات فعل الشخصيتين الرئيسيتين تجاه البشارة التي تظهر في ردة فعل زكريا (حول قدرة الله تعالى على الخلق) وسؤاله أن يجعل الله له آية، بينما لا تطلب مريم آية من الله، مما يظهر في شخصية مريم تواضعاً سجله لها أدب التفاسير المسيحية والإسلامية. وفي آيتي التسليم على يحيى وعيسى (عليهما السلام) يظهر الاختلاف في صوت السرد وصوت المتكلم بين يحيى وعيسى (١٩: ١٥ و ٣٣).

ونلاحظ في مناجاة زكريا لربه أن الإجابة الربانية له تأتي بشكل غير مباشر، فالله في الخطاب القرآني (باستثناء موسى) ^(٣) لا يكلم أنبياءه مباشرة. وعلى المستوى نفسه لا نعرف هوية الملك المشار إليه في قصة زكريا، حيث يقول: ﴿قُلْ كَذَلِكَ قَالَ ذَٰلِكَ هُوَ عَلَىٰ هَيْئٍ...﴾ (مريم: ٩) بينما تعرف هذه الشخصية عن نفسها في قصة مريم، بأنها رسول الله إلى مريم ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لِيَّ عَلِمًا رَّحِيمًا﴾ (مريم: ١٩). ويشار إليها بأنها روح الله أوسلت إلى مريم ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧) وتقوم مريم، من جراء هذا التمثل البشري للرسول بحوار معه بخلاف ما كان عليه الحال في قصة زكريا (١٨ ٢١).

وفي قصة مريم هناك أكثر من شخصية متكلمة: الملك (رسول الله)، المنادي من تحنها (الملك أم عيسى)، وقوم مريم، وطفل المهد، لذلك يظهر الحوار في قصة مريم مكثفاً وكذلك الأحداث؛ وهناك فارق بين منزلتي يحيى وعيسى الرفيعتين، فبالنسبة إلى زكريا يسلم صوت السرد على يحيى في نهاية قصة زكريا بالإشارة إليه، ﴿وَسَلِّمْ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مريم: ١٥)، بينما يسلم عيسى على نفسه بألف التعريف وبصيغة «الأناء» المتكلمة، ﴿وَالسَّلَامُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣٣). ويعدّ التكليم

(٣) ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَخْفِيفًا﴾ (النساء: ١٦٤).

بصوت عيسى على تفوق مقامه على مقام يحيى في المشهد الرسولي . لذلك تأتي آية التعقيب في شأن عيسى ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْكَافِرِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ﴾ (مريم: ٣٤) لا بشأن يحيى، مما يشير إلى أن التركيز في شأن ولادة عيسى له مغزى كلامي أو ثيولوجي يتعلّق بولادته ونبوته (لا ألوهيته) والجدل القائم حولهما. فأية التعقيب التي ترفض فكرة «اتخاذ الله ولدا» تساهم في النقاش المسيحي الحادّ والمعاصر في شأن الذين يختلفون فيما بينهم حول عيسى ﴿قَوْلَ الْكَافِرِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ﴾.

تعتبر الشخصيتان الرئيسيتان في القصة هما زكريا ومريم، وتحتفل السورة في النهاية بولادتي يحيى وعيسى على المستوى نفسه مع التوصية بالصلاة والزكاة ويزرّ الوالدين (بالنسبة إلى يحيى)، ويزرّ الوالدة (بالنسبة إلى عيسى). وبلغت النظر أن عرض خطاب السرد بإعادة سرد قصة الولادة ليس فقط لأجل أمومة مريم للمسيح (عليهما السلام)، وإنما لفئات أئوثة مريم بالدرجة الأولى، وهذا مما كشفت عنه الدراسة على مستوى باطن النصّ. والجدير بالذكر أن عيسى (عليه السلام) لا يظهر في القصة باسمه قبل آية التعقيب، ولا يبدو أن القصة تقتصر على لحظة الولادة بقدر ما هي أيضاً قصة رحلة مريم حيث تواجه موقفاً صعباً ثم عودتها منتصرة إلى قومها. إنّ، إن القصة، هي قصة مريم، وإنّ في إطار «إنجيل» طفولة عيسى (بمعنى الأخبار السارة حول ولادته)، فعيسى لا يظهر في القصة كشخصية البطل، ولا ينفرد عيسى بقصة مخصصة له، في جميع السور المكتبة.

٣.٢ التحليل الأسلوبي لقصة مريم

مع أنّ القرآن الكريم هو بلا منازع كتاب المسلمين الأوّل والكتاب المؤسّس للإسلام، فإنّ القرآن الكريم هو «كتاب العربيّة الأوّل»؛ وعلى حدّ قول الشيخ أمين الخولي في عشرينات القرن المنصرم، إنّ «المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربيّة الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم،

فهو الكتاب الذي خلّد العربية وحمل كيانها وخلد معها...^(٤) على أن العلاقة بين النص القرآني الكريم والمخزون الشعري العربي تتصف بالقطعية على الصعيد المعرفي وعلى صعيد الشكل الأدبي. وبكلام الشاعر أدونيس: «كما يمثل القرآن قطعة مع الجاهلية على مستوى أبستمولوجي (مستوى المعرفة)،^(٥) فإنه يمثل أيضاً قطعة على مستوى أشكال الكلام»^(٦) وإن كان الشعر العربي هو «ديوان العرب»، فقد تحدّى النصّ القرآني - الذي تواصل على أسامه النبيّ محمد مع قومه - تحدّى العرب على الأسس اللغوية نفسها التي لديهم، أيّ باتخاذ اللغة العربية لغة الشعراء من جانب، لكن يرفضه ما يمثل الشعر من قيم من جانب آخر. لذلك نرى أن الدراسات التي أقامها العلماء المسلمون بدايةً حول إعجاز القرآن،^(٧) كانت بالواقع دراسات حول الظاهرة اللغوية للقرآن كنصّ يتفاعل به المتلقي في كلّ زمان.^(٨) وقد تضمنت هذه الدراسات اللغوية البلاغية مع عبد القاهر الجرجاني (ت ١٠٧٨)، الذي حاول أن يضع قواعد قتيّة للبلاغة والجمال الفني في كتابه «دلائل الإعجاز» فوصل إلى تقرير نظرية هو أول من قررها في تاريخ النقد العربي. وخلاصة هذه النظرية، بكلام سيّد قطب،

أن ترتيب المعاني في الذهن هو الذي يقتضي ترتيب الألفاظ في

(٤) انظر أمين الخولي، «مناهج تجليده» (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥) ص ٢٢٠

(٥) لمفردة «الجاهلية» انظر:

«Djahaliyya» in *El* 2 (1960) 383; also, Ignaz Goldzher, in *Muslim Studies* (Muhammedanische Studien), transl. Andras and Ruth Hamori (Princeton, 1981).

وانظر أيضاً:

Jaroslav Stetkevych's introduction of *Muhammad and the Golden Bough*, op.cit. 5-9.

(٦) Adonis [ʿAlī Aḥmad Saʿīd], *An Introduction to Arab Poetics*, (London: Dār al-īlāq, 1983) 37.

(٧) دراسة شاملة حول «الإعجاز»، انظر:

ʿAsā Boullata, «The Rhetorical Interpretation of the Qurʾān - Fʿaz and Related Topics», in edit. A Rippin, *Approaches to the History of the Qurʾān*, (Oxford, 1988).

(٨) مثل الدراسات المبكّرة للإعجاز القرآني كدراسات الباقلائي (ت ١٠١٢) والجرجاني (ت ١٠٧٨).

يقارن بين شعرية النصّ القرآني وشعرية الشعر العربي كأساس لهذه الدراسات

العبارة، وأن اللفظ لا مزية له في ذاته وإنما مزيته في تناسق معناه مع معنى اللفظ الذي يجاوره في النظم. أتى تنسيق الكلمات والمعاني بحيث يُبدي النظم جمال الألفاظ والمعاني مجتمعة - وأن الجمال الفني رهين بحسن النسق أو حُسن النظم، كما أنه لا اللفظ منفرداً موضع حكم أدبي ولا المعنى قبل أن يُعبّر عنه في لفظ، وإنما هما باجتماعهما في نظم يكونان موضع استحسان أو استهجان.^(٩)

وقد وصف الجرجاني الأسلوب القرآني «كنظم» مترابط لا يضمّ عناصر بطريقة اعتباطية، وكنشاط يشبه «النسج والتأليف والصياغة والتجبير والبناء والوشي، فإنه يوجب في تقويمه النظر إلى أجزائه في تألف بعضها مع بعض لكي نعرف الأسباب التي دعت إلى وضع أحدها حيث وُضع، والتي اقتضته بحيث أنه لو وضع في مكان آخر، لاختلّ النسج أو البناء كلّهُ».^(١٠)

ويشرح الأُسَني المعاصر عبد الهادي الطرابلسي أن النظرية الأسلوبية، التي برّكر على الظاهرة الأسبئية - وهي جوهر الكلام - ، تدرس مبادئ الجماليات المعقولة لشكل الكلام.^(١١) وبعبارة أخرى، فإن دراسة الظاهرة اللغوية في ذكر مريم (التي يعتبر ذكرها أقصوصة أكثر منها قصّة) على مستوى الأسلوب، تتيح لنا فرصة البحث في مساهمة القصّة للقيمة الجمالية للنصّ.

وهذا الاندفاع نحو دراسة الأسلوب سببه تحليل كثير من العلماء واللغويين للنظرية في معنى الأسبئية العربية، والتي تناقش استخدام القرآن لأجمل «نظم»،^(١٢)

(٩) سيّد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ط ٨ (القاهرة، ٢٠٠٣) ص. ١٤٣.

(١٠) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد التوحي، «باب القول في النظم وفي تفسيره»، (بيروت، ١٩٩٥) ص. ٧٦.

(١١) معتمد عبد الهادي الطرابلسي، «في منهجيات الدراسة الأسلوبية»، في أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية، (تونس: مركز الأبحاث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية. ١٩٧٨).

(١٢) لفردة مختلف الآراء عبد النقاد العرب الكلاسيكيين ل«النظم» من أيّ عيطة إلى الجرجاني انظر الدراسة المهمة للدكتور محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطوّر النقد العربي، قدّم له محمد أحمد خلف الله، ط ٣. (القاهرة، ١٩٦٨).

في التجانس البتوي الذي يقيمه بين شكل المعاني وشكل الكلمات أو الفونيم^(١٣) وقد ركّز هؤلاء على الجانب البلاغي- البياني^(١٤) «لتنظم» وهو ما سنقوم به لتحليل قصّة مريم عن طريق جمع وتوصيف مادّة الظاهرة النحويّة- البلاغيّة، سنقوم بذلك أيضاً حسب أولويّات الكلام في طبيعته كنصّ في جوهره شفاهي كما هو كتابي، وذلك تحضيراً لتقييم الأدبي الفني والجمالي.

بدايةً تقدّم ملخصاً لقصّة مريم للتذكير بسيناريو القصّة التي أمامنا: تبدأ القصّة أو الأقصوصة^(١٥) بصوت السرد يستحضر ذكر مريم من الكتاب السماوي «وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ» (مريم: ١٦). «هنالك حواران: حوار بين مريم والرسول (دون تسميته) وحوار بين مريم وقومها (دون تسميتهم). تنفعل مريم في حوارها مع الرسول، إنما مع قومها تنذر للرحمن صوماً، لتتيح لطفل المهد (دون تسميته) القيام بالدفاع نيابةً عنها. عندها يقوم الطفل بالتعريف عن

(١٣) «العونيم» هو الصوت المعرّد أو الحرف، من حيث: الجهر والهمس، الشد والرخاوة، ثم يُدرس «المورفيم» أو المقطع الصوني المكوّن من أكثر من حرف. ويُدرس من مجموع الحروف والمقاطع الكلمة وأنواعها ومجالاتها. انظر د. مدحت الجبار، موسيقى الشعر العربي فضائياً ومشكلات، ط. ٥ (القلعة، ١٩٩٥).

(١٤) يشمل «علم البيان» التصوير الشعري ويشمل «علم المعاني» مع علم النحو والصرف (١٥) الأقصوصة مفردة أكثر من القصّة بالتّباعها «حطّ سير واحد حول حلادة داررة، أو حالة شعورية معيّنة، أو شخصيّة خاصّة؛ ولا تنسج لتتناول جميع ملاساتها وجرباناتها، وما يتصل بها من حالات وأسباب في محيط الحياة العام». عن القصّة والأقصوصة انظر سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومنابعه، المرجع نفسه، ص. ٨٧.

(١٦) يذكر ماديقون بالواقع كيف أنّ مفهوم القرآن باستمرار بزيحه مفهوم الكتاب المكثّف مما يظهر أنّ التطلّع نحو الكتاب، خاصّة «أهل الكتاب»، بدأ بقوى أكثر فأكثر، لذلك فون، «واذكر هي الكتاب مريم»، لا ترتبط بأي شكل بكتابة الوحي في هذه المرحلة المبكّرة. للاستشارة عن مفهوم «القرآن»، «والكتاب»، انظر

Dumiel Madigum, *The Qur'an's Self Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, op cit. 165

للعلاقة بين الناصر الشفاهية والمكتوبة في الإسلام المبكّر، انظر: Gregor Schöeler, "Writing and Publishing. On the use and function of writing in the first centuries of Islam," in *Arabica* 44 (1997): 423-435.

نفسه بأنه «عبد الله» وأنه أوتي «الكتاب» وجُعل نبياً؛ وأنه بورك وأوصي بالصلاة والزكاة على المستوى نفسه مع البرّ بوالدته. بين انفتاح النصّ على هذه الحوارات، يسرد خطاب السرد القصصي رحلة مريم - التي قامت بها منفردة ثم عادت منها إلى قومها حاملّة الطفل - على مستوى الوعي، وبلغة حسّية وتعاطف يليغين، ويعلن موقفه من تجربة الأنثى المؤلمة على مستوى مخاض الجسد وغربة النفس في حالة الوضع.

ترد أفعال خطاب السرد في قصّة مريم في صيغة الماضي في «انتبذت»، «اتّخذت»، «قالت»، «فأرسلنا»، «تمثل»، الخ... إنما ترد أفعال شخصيات المتن الحكائي في صيغة المضارع - في أكثر الأحيان - مبتدأةً بأداة الاستفهام «أتى يكون» وأداة النفي «لم يمسنى»، «لم أك»، «الآن تحزني»، «لم يجعلني»، مما يدلّ على أن هناك أسئلة تنتظر الإجابة وأن هناك أموراً متغيّة. وتظهر بعض الأفعال المضارعة في انفعال مريم أمام الرسول الذي ظهر لها على صورة بشر، كقولها «أعوذ بالرحمن منك»، ويوجب الرسول على مريم بفعل المستقبل «لا/ليهب لك غلاماً زكياً»^(١٧) وتأتي أفعال خطاب السرد في صيغة الأمر لا للترهيب أو التأديب، بل لاستحضار مريم وفرض أجواء الطمأنينة لها: «واذكُر»، «هزّي إليك»، «فكّلي»، «واشربي»، «وقري»، «فقلولي». وفي آية التسليم نرى الأفعال في صيغة الماضي والمضارع - المستقبل - المجني للمجهول: «والسلام عليّ يوم ولدتْ ويوم أموت ويوم أُبعثُ حيّاً».

الشواغل في القصّة هي: «خطاب الأصل أو صوت السرد» «مريم»، «الروح»، «الرب»، «المخاض»، «الرسول»، «المنادي (من تحتها)»،^(١٨) «جذع

(١٧) هناك قراءتان: ليهب (حسب ورش، أبو عمرو وقالون) ولأهب (حسب باقي القراء)؛ للقراءات المختلفة انظر، أبا عمرو بن سعيد اللخمي، كتاب التفسير في القراءات السبع، تحرير بيرتل (استبول، ١٩٣٠) ص. ١٤٦.

(١٨) حسب اللخمي فإن ابن كثير وابن عامر وأبا بكر يقرأون «مَن تحتها» بالفتحة، أمّا الباقون فيقرأون «مِن تحتها» بالكسرة. انظر اللخمي ص. ١٤٨. ونحن نقوم بتحليل هذا المقطع سنرى أن التأويل الصحيح هو مِن تحتها أي الذي يطنها، بالكسرة.

النخلة» و«القوم». وتستأثر مريم كفاعل بأكثر الأفعال (١٧) مما يبدل على أن القصة مكرّسة للإخبار عنها ولها، وأن الأحداث تدور حولها من انتباذها قومها واتخاذها الحجاب إلى فعل القول وأكلها وشربها وصومها عن الكلام. وتوظف الفواعل كالتالي: يظهر الروح أو رسول الله كبشر ليَهَبَ مريمَ غلاماً زكياً، ويُعلن أن عيسى آية للناس ورحمة من الله؛ أما المنادي «مِن تحتها» فهو ليطمئن مريم بالنسبة إلى وفرة المياه والمأكّل والسلوان ويشير عليها بالصوم عن الكلام حين يواجهها قومها بالسؤال. أما القوم فوظيفتهم هي اتهام مريم بالأمر الفرجي، ووظيفة المخاض أن يُلجئ مريم إلى جذع النخلة.

إن الفواصل في القرآن، هي كالقوافي في الشعر «مطلب ميكولوجي فني ملح» يقف على الصوت نفسه في آخر الآيات، ووظيفة الفاصلة بالدرجة الأولى تشبه وظيفة القافية في الشعر، فهي الرابط الشكلي الذي يسهم في إظهار وحدة النصّ وجماليّته، ورغم أن علماء المسلمين لا يحدّدون هذا التشبيه، إلا أن الواقع هو أن هذه الفواصل تحدّد نهاية الآيات في القرآن الكريم عن بعضها البعض، وتساعد على ختام السورة، وهي على حدّ تعبير مصطفى صادق الرافعي:

صورة تامّة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقى، وهي متنفّذة مع آياتها في قرار الصوت اتفاقاً عجيباً، يلائم الصوت والوجه الذي يساق إليه بما ليس وراءه في العجب مذهب، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم، وهما الحرفان الطيبان في الموسيقى نفسها، أو بالمدّ، وهو كذلك طبعي في القرآن.^(١٩)

وقد رفض أبو بكر الباقلاّتي (ت ١٠١٣) وكذلك المعتزلي علي بن عيسى الرّمّاني (ت ٩٩٤)، اعتبار «السجع» من الفواصل، فعلى حدّ قول الرّمّاني: «الفواصل بلاغة والأسجاع عيب وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما

(١٩) انظر رأي الرّمّاني في محمد أبو زهرة، للمعجزة الكبرى: القرآن، (القاهرة، ١٩٧٠) ٣٢٤-

الأسجاع، فالمعاني تابعة لها...^(٢٠) ويخالف أبو هلال العسكري الرماني في أن السجع كله مذموم، بل منه المذموم الذي يظهر فيه التكلف، ويهق الألفاظ والمعاني... ويرى أنه لا مانع من أن يوصف القرآن بأن فيه سجعاً، ولكنه سجع في أعلى مراتب الكلام، بحيث لا يمكن أن يجاريه أحد...^(٢١) ويستكر ابن الأثير قول الذين يذمون السجع، ويستكر قول الذين لا يسمون ما في القرآن من اتحاد المقاطع في الحروف سجعاً، ويؤكد:

وقد فقه بعض أصحابنا من أرباب الصناعة، ولا أرى لذلك وجهاً سوى عجزهم أن يأتوا به، وإلا فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم، فإنه قد أتى منه بالكثير، حتى إنه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة كسورة الرحمن، وسورة القمر وغيرهما وبالجملة فلم تحل من سورة.^(٢٢)

توحد الفواصل (أو السجع) المقاطع في قصّة مريم في الياء المشددة مثل شرقياً، سويتاً، نقيّاً، زكياً الخ... وتقع بعض الفواصل كتمييز مثل نقيّاً، زكياً وبعيّاً، وبعضها كخبر مثل: «شرقياً، سرباً، عيناً» وتظهر فاصلة «نسيّاً»، حين ترتبط بالوت، في صيغة الفاعل مثل: «وما كان ربك نسيّاً»، بينما تظهر «ماتياً» في صيغة المفعول به في «كان وعده ماتياً». وتتكرر كلمة «بعيّاً» مرّة على لسان مريم، ومرّة على لسان القوم. وتوحد فاصلة الدال المشددة في «مداً، هذا» المقاطع في القسم الججاجي.

ويظهر التكرار الصوتي، وقد أغفل الجرجاني إغفالاً تاماً في نظريته قيمة اللفظ الصوتية مفرداً ومجتمعاً مع غيره،^(٢٣) مما يعطي الآيات إيقاعها الموسيقي،

(٢٠) انظر المرجع نفسه ص. ٣١٣.

(٢١) المرجع نفسه، ص. ٣١٩.

(٢٢) المرجع نفسه، ص. ٣٢١.

(٢٣) انظر سيد قطب، التقى لأبي أصوله ومناهجه، المرجع نفسه، ص. ١٢٥.

وهذا مما نجتهد له في الفقرات التالية. والتكرار الصوتي في الحروف المترددة أو الكلمة المترددة أو التعبيرات الجاهزة هو «تخصيصه أساسية في الفكر والتعبير السماعي»^(٢٤) تعطي جرس الآيات القرآنية موسقتها. والتكرار أو الترداد هو تقنية ملائمة لطبيعة القرآن الإنشادية وتطوره كنص شفاهي للتلاوة.^(٢٥) وهو يلائم طبيعة الحال ثقافة المتلقي التي تعتمد على السمع لا القراءة (الصامتة بالعين) كمصدر لتلقي المعرفة.^(٢٦) ويعطي التكرار تناغماً للإيقاع الموسيقي وتوازناً بين الآيات، ويعمل بالطبع على تأكيد معاني معينة للنص. فعلى سبيل المثال يظهر حرف الذال، في فعل الأمر «واذكر» (الجناس الاستهلاكي) وفي الأفعال التي تقيمها مريم: انتبهت، اتخذت، نذرت، أعوذ، لتؤكد في الأولى على فكرة «الذكر» (الاستحضار من الذاكرة) وهي سبيل تواصلها الشفاهي المرسل من الله تعالى إلى النبي محمد، ولتؤكد في الثانية على أفعال أقيمت على الانتباه (إلى المكان القصي) واتخاذ الحجاب (عن الأهل) ونذر الصوم (الصمت عن الكلام) والاستعاذة بالرحمن (الخوف). مما يدل أن فعل «الذال» الأولى المتصلة بفعل الذكر وذرية الذكر (بالكسرة والفتحة) أقوى من أفعال «الذال» الثانية (أفعال مريم) المتصلة بالانتباه. وقد عاد وظهر في مصطلح «ذرية» أيضاً في الآية المدنية المضافة (٥٨: ١٩)، لتؤكد على فكرة «ذرية» الذكور لسلسلة الرسل والأنبياء، ولتظهر بشكل غير واع فكرة هبة الذكور العجائبة لكل من: زكريا ومريم وإبراهيم.

(٢٤) لشفاهية اللغة، انظر:

Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, (N.Y., 1982) 36.

See Neuwerth's article, "Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: zu (٢٥) Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus," *op.cit* 69-105 The article is also translated into French by Thomas Herzog as "Du texte de recitation au canon en passant par la liturgie," *Arabica* 47 (2000): 194-229.

(٢٦) انظر محمد كريم الكوازي، كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢).

ففي سؤال مريم، «قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي شَيْءٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا؟» (مريم: ٢٠) يتكرر حرف السين وهو من الحروف المهموسة مرتين في كلمة «يمسِّنِي»، مع اختلاف صوت السين بين الفتحة والسكون. ويربط حرف «الغين»، وهو حرف حلقي، في «غُلَامٌ» و«بَغِيًّا» الكلمتين لفظاً وفكرةً. (٢٧) وهناك حرف مكرر يؤثر في نبرة السرد، ويعطيه تناغماً بين الآيات كـ «فاه» التعقيب في الأفعال، «فَاتَّخَذَتْ، فَأَرْسَلْنَا، فَاتَّبَعَتْ، فَأَجَاءَهَا، فَتَدَاها». وتربط «فاه» التعقيب الأحداث بعضها ببعض بالضغط على الزمن، لاختزاله بين البشارة والحمل والوضع. (٢٨) ويتكرر فعل «قال» وقالت» ليدفع بالمشهد الحوارى المهيمن على السرد القصصى وليأخذ مكانه في البنية الزمنية في قصة مريم (٢٩) وتكرر بعض التركيبات التعبيرية مع تغيير طفيف مثل: «اتَّبَعَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا/ فَاتَّبَعَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا»، «مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ/ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا»، «وَجَعَلْنِي نَبِيًّا/ وَجَعَلْنِي مَبْرُكًا/ وَلَمْ يَجْعَلْنِي» (وإن كان الفعل الأخير قرينة من قبل التضاد بين البرّ والجبار الشقي). ونرى التكرار في آية كاملة كأيتي التسليم على يحيى وعيسى مع اختلاف في صيغة المتكلم، «وَسَلِّمْ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا»/ «وَالسَّلِّمْ عَلَى يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُصْعَدُ حَيًّا». وتكرر، على مستوى التناص القرآني الداخلي تعبيرات كسؤال مريم، «قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي شَيْءٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا»، (مريم: ٢٠) الذي عاد فظهر في قصة «طفولة مريم» في سورة آل عمران مع فارق التغيير في كلمة «غلام» إلى «ولد»، «قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي شَيْءٌ» (آل عمران: ٤٧). أما العبارة النبوية الجاهزة

(٢٧) تعني «عليه» الجذر الأصل لغلام، وعُلِّمة، «شقة طلب التكاح» وتعني «بنى» الجذر الأصل لبغيا، تعني السلوك الجنسي المشبهة فيه.

(٢٨) لا تحتوي فاه التعقيب على أي دلالة زمنية؛ لفلسفة الزمان في الخطاب القرآني انظر، محمّد بن موسى باب عتي، مفهوم الزمان في القرآن الكريم، (بيروت، ٢٠٠٠).

(٢٩) وقد ظهر هذا التكرار في صل «قال» في الحوار الذي يظهر في قصائد تتناول الأسطورة في الشعر الجاهلي. انظر، أحمد إسماعيل التيسبي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام (القاهرة: سبنا للنشر، ١٩٩٥) ص. ٣١٢.

في قوله : ﴿إِنَّا قَصَصْنَاهُ أَمْرًا فَمِنْ أَمْرٍ إِنَّمَا يَقُولُ لَكُم كُنْ فَيَكُونُ﴾ (قرآن ٣٥: ١٩ و ٤٧: ٣) ﴿وَلَقَدْ أَنذَرْنَاكَ وَأَنذَرْنَاكَ فَمِنْ أَمْرٍ إِنَّمَا يَقُولُ لَكُم كُنْ فَيَكُونُ﴾ (قرآن ٣٦: ١٩ و ٥١: ٣) فهي تشير إلى أن هاتين العبارتين تساهمان في أخذ القصتين في سورة مريم وسورة آل عمران نحو النهاية، مما يدل على الارتباط الداخلي بين القصتين. هذه النهايات الجاهزة للسورة تعطي تناغماً بين قصتي بشاره الملك لزوجها ومريم، وتعدّ التناغم بين القصتين إلى قصص أخرى، مثل بشاره الملك إلى أم مريم (امرأة عمران) في سورة آل عمران.

هناك أداة بيانية أو ضروب من المجاز تعمل على تجسيد أو بلورة صور حيوية وتأثيرات جمالية على الصعيد اللغوي. وتدخل هذه الأداة، مثل التشبيه، والاستعارة، والتمثيل، والكناية في مقتضيات النظم كما يقول الجرجاني.^(٣٠) والأداة البيانية مهمة لتأدية صور التمثيل والتعبير، وفي قوتها على تصعيد الإثارة في بعض المشاعر التي يسعى الخطاب القرآني إلى إثارتها في نفوس الملتزمين وتقدم هذه الأداة الفنية صوراً وتمثيلات ومعاني في المعقول والتمثيل لـ «الحدث القرآني» التواصل بين صاحب الرسالة النبي محمد ومجتمعه. فاللغة العربية، هي وسيلة التواصل وتمثل القيم والمثل والتطلعات لأداء الرسول وسلوك مجتمعه. والعرب، هم أهل بيان، والمجاز عندهم «أبلغ من الحقيقة»^(٣١) وبأبى القرآن الكريم، كما يشير إلى ذلك السيوطي، استخدام لغة نشيح بوجوهنا عند سماعها، خاصة إذا كانت تكشف عن مشاعر لا تتلاءم مع السجية والطبع. ففي سؤال مريم: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَرْيَاءً؟﴾ (مريم: ٢٠) يستخدم النص كلمة المسّ وهي كناية عن «النكاح الحلال» كما في قوله ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ

(٣٠) يقول الجرجاني «وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من مقتضيات النظم» انظر الجرجاني في دلائل الإعجاز، المصدر نفسه، ص. ٢٩٣.
(٣١) للمعاني المبكرة لفردة مجازه الموازية للغة البيانية، انظر:

Fila Amagor "The Early Meanings of *majāz* and the nature of Abū 'Lbayda's exegesis," in ed. A. Ruppens, *The Qur'ān and Formative Interpretation* (Ashgate, 1999) 263-282

تَسْمُوهُ ﴿ (قرآن ٤٩: ٣٣) أو ﴿كُنْتُمْ أَنْثَىٰ﴾ (قرآن ٤٥: ٤٣). وفي سؤال مريم هذا يرد الخبر بصفة التذكير «بغية» لا على التأنيث (بغية/ة) وإن كانت مريم هي المتكلمة؛ وتكون صفة المؤنث بلفظ المذكر مما يعود إلى الطبيعة الجسدية للإنسان في الإنسان والحيوان، وذلك نحو: حائض، وطاهر، وطامث، وقاعد، وكاعب، وناهد، وعافر، كما ترد في قول زكريا ﴿وَصَكَاتِ آمْرًا عَاقِرًا﴾ (مريم: ٥). وفي هذا التصريف أول أبو جعفر الطبري (ت ٩٢٣م) أنه «لم يقل بغية لأن ذلك مما يوصف به النساء دون الرجال فجري مجرى امرأة حائض وطالق»^(٣٢) لكن في الحقيقة إن هذا التصريف وضع له النحاة ضبطاً مفاده «كل ما كان على «فاعل» من صفة المؤنث مما لم يكن للمذكر فإنه لا يدخل فيه التاء»^(٣٣) والمقصود هو أن اللغة العربية، في الأحوال التي تتعلق بالأنوثة كـ «فاعل»، تستغني عن تاء التأنيث لأنه لا تبس في إطلاق صفات الحوض والعفر والطمث. أي أن الموقف له علاقة بإزاحة علامة التأنيث الزائدة في عرف اللغة لأن التذكير هو الأصل والتأنيث هو الفرع، وقد رأينا أن البغية توصف به الأنثى لا الذكر، كما في اتهام القوم لمريم حين أكلوا على حسن سلوك أهلها بالسؤال: ﴿مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَمَا كُنْتَ أُمًّا يَزِيًّا﴾. ومسألة إلغاء تاء التأنيث من صفة المؤنث لا تعني أن نصلح حكماً عاماً بأن اللغة العربية تتحيز للمذكر ضد المؤنث لأنه كثيراً ما تُضاف تاء التأنيث في صيغ ليست مؤنثة في مضمونها.^(٣٤) وزيادة أن الخطاب القرآني كثيراً ما يغلب المذكر، وكثيراً ما يغلب المؤنث

(٣٢) الطبري، أبو محمد بن جرير. جامع البيان في تفسير القرآن، (بيروت، ١٩٧٨) الجزء ١٦ ص ٤٥-٦٤.

(٣٣) انظر إلى المقدمة «معجم المذكر والمؤنث في اللغة العربية» جمعه ونسق مائته د. محمد أحمد قاسم، (بيروت، ١٩٨٩) ص ١٤.

(٣٤) تضاف تاء التأنيث للمبالغة (علامة، نشاية، رابوة) وتضاف مع بعض الأعلام الذكور (عنزة، معاوية، قتيبة) وتضاف لإعطاء مفرد لاسم الجنس (تمر-تمر، تفاح-تفاحة مع ملاحظة أن الجمع مذكر والمفرد مؤنث وغيرها... انظر طالب عبد الرحمن، «العربية نواحي التحديدات»، كتاب الأمة، عدد ١١٦ (نومبر ٢٠٠٦) ٤٩.

أيضاً. ^(٣٥) ويظهر نوع من المجاز العقلي في فواعل لمفاهيم أو نباتات، فمثلاً يُلجئ المخاض مريم إلى جذع النخلة، ﴿فَلَجَلَهَا أَلْمَاسُ إِلَى جَذْعِ النَّخْلَةِ﴾ (مريم: ٢٣)؛ وتستعين مريم بالجذع على ألم الوضع وعلى الحاجة إلى الغذاء، فتساقط النخلة عليها رطباً جنيّاً. ^(٣٦) ويمثل المخاض أو جذع النخلة، كمحرك للفعل، مرحلة في اللغة عندما كانت المفاهيم الميثية (الأسطورية) تلقي صفات إنسانية على النباتات والملائكة والآلهة. وعندما يأخذ المخاض مريم إلى جذع النخلة، تنفعل وتتمنى الموت في لحظتها، فتقول ﴿يَلَنِّي يَبْتَغِ فَلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيّاً مَّسِيّاً﴾ (مريم: ٢٣). ومعنى «النسي» (يفتح النون أو كسرهما) هي الأشياء النافهة التي يتركها العرب بعد الرحيل للنسيان. فكان مريم هنا تتمنى أن تُترك للنسيان. ^(٣٧) ويثير الزمخشري في الكشف معنى للنسي بأن النسي هي الخرقه التي تستعملها المرأة في الحيض أو للتضحية بالحيوان. . . أي يربطها بالدعاء المراقبة التي تعتبر عن حالة المرأة النفساء. أما تكرار النسي في قوله ﴿نَسِيّاً مَّسِيّاً﴾ فهو بالطبع للتأكيد على التمتع للموت وطبي النسيان. وتتناغم السيس (الساكنة والمحركة بالجر) في ﴿نَسِيّاً مَّسِيّاً﴾ مع السمين (المحركة والساكنة) في «لم يمسمني بشراً» والسمين حرف فيه سهولة، مما يربط الفعلين في فكرة الحمل غير المرغوب فيه.

«قَرِي عينا»، بفتح القاف وهي قراءة الجمهور وحكى الطبري بكسر القاف وهي قراءة لغة نجد. «قَرِي عينا» هي استعارة مشهورة لـ «طَبْ نفساً» و«الْقَر» البرودة، ولأن المناخ العربي شليد الحرارة، يفتقد الإنسان العربي البرودة ويفضلها على الحرارة. لذلك فإن «الْقَر» هو استعارة لدمع السعادة البارد على

(٣٥) انظر أطروحة دكتوراه غير منشورة لإبراهيم عبد المجيد صوّ، اللغة العربية بين المدح والعتق، (جامعة القاهرة: دار العلوم، ١٩٩٢) فصل «التحيز اللغوي» ص ١٠١.

(٣٦) يُلمني الجرجاني صفة المجاز العقلي على هذا النوع من الكتابة لأنه يؤمن بأن الفعل لا يحيل إلى الفاعل الأصلي، الذي هو الله؛ وهذا نموذج تيري للفكر الأشعري الذي لا يؤمن بالسيبة.

(٣٧) يُعطي أبو عبيدة في: مجاز القرآن، (القاهرة: الملتاحي، ١٩٥٤) ص ٤، عدة أمثلة للنسي أو النسي من شعر الشنفرى والكميت. ولفظية.

عكس دمع الحزن الحارّ. والمعنى المجازي له «أقرّ الله عينه أيّ سكن الله عينه بالنظر إلى من يحبّه حتى تقرّ وتسكن؛ وفلان قرّة عيني؛ أي نفسي تسكن بقربه». (٣٨) وقد ارتبطت «قرّي عيناً» في القرآن الكريم برؤية الولد، فحين عبّرت امرأة فرعون، عند رؤية الطفل، لزوجها عن رغبتها بحضانه أفضت قائلة: ﴿قَرَّتْ عَيْنِي وَلَكَ﴾ (قرآن ٢٨: ٩) وكذلك قيل لأمّ موسى في عودة الطفل إليها بعد رميه في اليم وضياعه، ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَيْكَ أَبَوَيْهِ. كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (قرآن ١٨: ١٣). فمن الأرجح أن «قرّي عيناً» لمريم هي «اطمئني برؤية مولودك».

غريب القرآن: يعتد السيوطي قائمة بمصطلحات غريب القرآن مع ذكر السند الذي اعتمد عليه البخاري في صحيحه حول تفسير هذه المصطلحات. (٣٩) ويؤكد الألسيوني المعاصرون، في صدد انفتاح السيوطي على لغات غريب القرآن، بأن الوعي لدى المعجميين بوجود علاقة بين اللغة العربية واللغات السامية كان متوافراً. (٤٠) إلا أن الخبرة اللغوية لديهم، كما يشير إلى ذلك مايكل شاب، كانت تقتصر على العربية (وأحياناً الفارسية)، وكانت ترجمة غريب القرآن، مما هو معرّب من لغات غير العربية، تفوق استطاعتهم. (٤١) لذلك نرى بعض الكلمات المعربة وقد تُرجمت معانيها خطأً عند السيوطي كما منشير إلى ذلك بعد قليل.

تحمل سورة مريم الكثير من غريب القرآن - مما أتى على ذكره السيوطي - في مفردات مثل «سَوِيًّا»، «حَنَانًا مِنْ لَدُنَّا»، «سَرِيًّا»، «جَبَّارًا»، «شَقِيًّا»، «بِي حَفِيًّا»، «لِسَانٍ صِدْقٍ عَلِيًّا»، «غَبِيًّا»، «أَنَانًا»، «ضِدًّا»، «أَرًّا»، «عَدًّا»، «وَرْدًا».

(٣٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥) الجزء ١١، ص ٩٦.

(٣٩) السيوطي، الإثقان، ٢ (١٩٩٧) ص ٥.

(٤٠) Ba'albaki, Ramzi. "Early Arab Lexicographers and the Use of Semitic Languages." *Berytus* 31(1983) 117-27.

See Michael B. Schubb, "The Male is not like the Female" (Q 3:36): An Eponymous (٤١) passage in the Qur'an," *Zeitschrift für arabische linguistik*, Heft 23 101-104, 1991

«عهدا»، «إذنا»، «هنا»، «وكترا»^(٤٢) ويذكر السيوطي، استناداً إلى الجواليقي، أن أسماء الرسل والأنبياء (ما عدا آدم ؟) وصالح وشعيب ومحمد هي من غير لسان العرب، أي أعجمية؛ ويذكر مما في سورة مريم من الأسماء الأعجمية زكريّا ويحيى وعيسى وإبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى وهارون وإسماعيل وإدريس، لكنه لا يذكر اسم مريم في هذه القائمة. لذلك ستقوم برحلة صغيرة في الفقرات التالية للبحث في معنى اسم مريم من أصولها العبرية والسريانية.^(٤٣)

إن أصل اسم مريم (العهد القديم، ميريام) لا يزال غير محدد: فلا يوجد برهان قاطع على أنه من أصل مصري قديم، كما أنه لا برهان قاطعاً أنه من أصل سامي.^(٤٤) وحين نأتي على التفسير الإيمولوجي (معنى الاسم)، نرى تفسير الهاغادا اليهودي يساوي اسم ميريام بـ «المر» (المعنى نفسه في العربية)، ليربطوا الاسم بمرارة العبور إلى مصر.^(٤٥) أما علماء التفسير المسلمون، كما فعل الطبري وغيره، فإنهم يقترحون معنى «العابدة، الجارية» لاسم مريم. ويصف مايكل شاب محاولتي ربط اليهود الاسم بـ «المرارة» والمسلمين بـ «العبادة» بأنهما محاولتان اعتباطيتان.^(٤٦)

أما آرثر جفري صاحب الكتاب الحديث والرائد، في غريب مفردات القرآن،

(٤٢) انظر السيوطي، «فيما وقع في القرآن من الأسماء والكنية والألقاب»، الإثقان، ٤ (١٩٩٧) ص. ٥٨-٦٧.

(٤٣) لأسماء العلم في اللغة السلمية الأصلية، انظر:

Jospeh Horowitz's *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (1925) and also in A. Jeffery's *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (1938). As to the Semitic origin of religious vocabulary (Nabatean, Aramaic, Hebrew, Syriac and Ethiopic) or non-Semitic origin (especially Coptic) one can check their etymology mainly in A. Jeffery's *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938). Syriac (and Hebrew) religious terms such as: *dhikr* (p.151), *ḥanān* (p.111), *al-rabb* (p.137), *al-Raḥmān* (p.140), *salūt* (p.198), *zakāt* (p.153), *sawm* (p.201), etc. are all discussed by Jeffery.

For more details see Alan H. Gardner, "The Egyptian origin of some English Personal names," *JAOS* 56(1936), 194-197.

Exodus Rabba 26:1 *Encyclopedia Judaica* 12. Jerusalem 1972, 83 col.1. (٤٥)

See Michael B. Schubert, "The Male is not like the Female" *op.cit.* (٤٦)

فهو يؤكد «مما لا شك فيه أن اسم مريم يعود إلى العبرية لكن تشكيل اسم مريم العربي يدلّ أنه جاء عن طريق مسيحي سرياني، لا عن طريق عبري مباشر».^(٤٧) ولعلّ هذا الاسم في الآرامية يعني «أميرة» أو «سيدة»، ولعلّ الأصل السرياني مريامو (اسم فاعل) من الفعل «رومو»، قد تعني المرتفعة والسامية، من الجذر ر- و- م، «المرتفع» كما يشير القاموس السرياني العربي إلى ذلك.^(٤٨)

وتنادى مريم في القرآن الكريم بعلاقاتها الأسرية المختلفة، ك أخت هارون (قرآن ١٩: ٢٨)، وأم عيسى (قرآن ٢٣: ٥٠ وقرآن ٥: ١٧)، وابنة عمران (قرآن ١٢: ٦٦). أما بالنسبة إلى التناوب في التسمية، أو مناداة مريم بالإشارة إلى ميريّام البيبليّة (أخت هارون وموسى)، فهذا مما يُعتبر استدلالاً رمزياً (تأويلولوجيكل رفيرانس)؛ والاستدلال الرمزي ليس ظاهرة غريبة على الكتب المقدّسة التي تحيل بعضها إلى بعض، وليس ظاهرة غريبة على التراث المريمي الذي يذكر الكثير من اللواتي يحملن دائماً اسم مريم (أو ماري).^(٤٩) فهناك مثلاً في العهد الجديد سبع نساء مختلفات يحملن اسم ماري، وإعطاء العهد الجديد اسم ماري لعهد من المريمات، كما تناقش كارلا بوهماخ، ربما هو لربطهن ببطولة ميريّام وقيادتها في الكتاب المقدّس العبري، فاسم ماري هو الشكل الإنكليزي اليوناني لاسم ميريّام العبري.^(٥٠)

ويشير السيوطي في كتابه المتوكّلي إلى عبارة كاملة من غريب القرآن وردت في سورة مريم وهي، ﴿فَادْبَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾؛^(٥١) وفي

(٤٧) Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, op.cit. 262.

(٤٨) For the derivatives of the root r-w-m in Syriac, see *Dictionnaire Syriacque Français*, (١٨) Syriac-English and Qamūs, syriani-ʿarabi, 12th ed.(Beirut, 1994) 342.

(٤٩) للتناوب في التسمية، انظر المقدمة في:

Deirdre Good in *Mariam, the Magdalen and the Mother*, edited by Deirdre Good, (Indiana, 2005).

(٥٠) See Karla G Bohmehach, "Names and Naming in the Biblical World," in *Women in Scripture*, edited by Carol Meyers et.al. (Cambridge, 2000).

(٥١) انظر السيوطي، «فيما وقع بغير لغات العربية في الإنفان في علوم القرآن، تحرير الفضل إبراهيم، (صيدا. المكتبة المصرية، ١٩٩٧) ج. ٢. ص. ١٠٥. انظر أيضاً السيوطي، المتوكّلي

الواقع لقد أحدثت هذه العبارة إرباكاً عند علماء المسلمين الذين احتاروا بتعريف المنادي «من تحت مريم»، هل هو الملك أم عيسى؟ وذلك أنهم استهجنوا تكليم الملك من موضع تحت المرأة أو أن يتكلم عيسى من موضع تحت أمه. وقد أخذهم هذا الارتباك أحياناً إلى وضع حركة الفتحة «مَنْ تَحْتَهَا» عوضاً عن حركة الكسرة في «مِنْ تَحْتَهَا» مما يعني «الذي تحتها» نحاشياً للنقاش عن موضع المنادي. لكن تبقى كلمة «تحت» النبطية هي المعنية في هذا التعبير، بالإضافة إلى كلمة «سرياً» القبطية (أي هناك أصول سامية وغير سامية في هذا التعبير القرآني)، وسنأتي على تفسير هذين المصطلحين في الجزء الذي سناقش فيه الموتيفات في قصة مريم. لكن محاولة كريستوفر لوكسمبورغ لتفسير هذه الآية بالذات باعتماده على التأثيرات الآرامية والسريانية على القرآن لم يكتب لها النجاح. فقراءته السريانية التي اعتمدت على التغييرات الأرثوغرافية (الإملائية) لهذا الغريب في قصة مريم لم تكن مقنعة.^(٥٢)

٣.٣ التحليل الروائي

١.٣.٣ اعتبارات أولية:

إن استحضار قصص الشخصيات الكتابية المسيحية في القرآن الكريم ليست بكثيرة. فهناك قصة أهل الكهف (قرآن ١٨: ٩-٣١)،^(٥٣) وقصتنا زكريّا (قرآن

— فيما ورد في القرآن باللغات الحبشية والفارسية والرومية والهنديّة والسريانية والعبريّة والنبطيّة والقبطيّة والتركيّة والأرمنيّة والبربريّة، تحرير عيد الكرم الزبيدي، (بيروت: دار البلاغة، ١٩٨٨).

(٥٢) يفسر لوكسمبورغ العبارة كالتالي: «فناطها حال وضعها ألا تحزني قد جعل ربك وضعك حالاً، انظر:»

Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran · Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin, 2001).

(٥٣) تمود قصة أهل الكهف إلى قصة السبعة النائمين في التراث المسيحي التي يقال إنها وقعت في أعس في تركيا اليوم - منطقة الأناضول. ومقاد القصة أنه أثناء اضطهاد الإمبراطور الروماني

١٩ : ٢ ١٦ و ٣٦ : ٤٠) ومريم (قرآن ٢٣-١٩ : ١-٣ : ٣٤) المتداخلتان، وقصة امرأة عمران (قرآن ٣ : ٣٦-٣٥) وقصة عيسى والحواريين (قرآن ٣ : ٥١-٥٢ و ٥ : ١١٢-١٢٣). وتُستحضر هذه القصص التي ترد أيضاً في الذاكرة المسيحية بإيجاز، وتُقدّم في سيناريو مختلف وبلاغة لغوية خاصة.^(٥٤) وتُظهر مريم في المرحلة المكّية (سورة مريم)، في قراءة محايدة للإنجيل حسب لوقا ولأنجيل الطفولة التي تعود إلى التراث المسيحي التقوي،^(٥٥) مما يشير إلى

دييوس للمسيحيين في القرن الثالث الميلادي، التجا سبعة من الشباب المؤمنين إلى كهف مجاور لمدينة أنس. وهناك ناموا لمدة قرنين من الزمن لكي يستيقظوا في عهد الإمبراطور يودوسوس حيث كتب المسيحية قد أصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية ولم تعد مضطهدة. ولكمهم ماتوا بعد استيقاظهم بفترة قصيرة وإلى اليوم تبقى أنس محجّ الكثير من المسيحيين الذين يذأوا يحجّون إليها في أوقات العر العشرين لزيارة مقام لمريم وتّه الأناظر إليه المستشرق لوميس ماسينيون.

(٥٤) ان نصيف الأشكال الأدبية والحوافز الأدبية (المونيفات) في القرآن ترتكز على إجراء من السور وليس على السور كوحدة، باستثناء سورة يوسف. وجاءت المحاولة الأولى لنصيف الأشكال الأدبية في القرآن الكريم من هيرشفالد، انظر

Hartwig Hirschfeld, in *New researches into the composition and exegesis of the Quran*, London 1902. His categories include « confirmatory, declamatory, narrative, descriptive, and legislative », along with « parables, political speeches, and passages on Muhammad's affairs ». Angelika Neuwirth concentrates on the building blocks of the *sura* « *exposés* » and lists the main types of « *exposés* », focusing on the main manifestations of the particular elements : Oaths and oath clusters, Eschatological passages, Signs implied in nature and Signs implied in history (retribution legends), Salvation history narratives (occurring as complete *suras* and central sections), and Debate. See, Neuwirth in « Form and Structure » *EQ*, *op.cit.*

والعلماء المسلمون لم يتناولوا الأشكال الأدبية كما تناولها هيرشفالد ونويفرت إلا أن ثمة دراسات عديدة في الفن القصصي في القرآن الكريم منها، محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الأثكلو مصرية، ١٩٥٦)؛ سليمان الطراونة، دراسة نصية في القضية القرآنية، (د.م.)، ١٩٩٢؛ التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، (الجزائر: الجامعة الجزائرية، ١٩٧١)؛ محمود الستاني، دراسات فنية في قصص القرآن، (بيروت، ١٩٨٩).

For New and Old Testament women see, *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, The Apocryphal/Deutrocanonical Books, and the New Testament*. (Uk, 2000).

مرحلة في دعوة النبي محمد دخلت فيها عناصر الحوار في ثيمات مثل التوحيد والبعث،^(٥٦) وقد ظهر الأنبياء في أدوار كثيرة يحتاجون بها أقوامهم.^(٥٧)

إن قصة شخصية مريم هي كقصتي أصحاب الكهف وذوي القرنين (قرآن: ١٨) لا تتكرر في القرآن الكريم مثلما تتكرر قصص كثير من الشخصيات الكتابية كآدم وإبراهيم وموسى وغيرهم في أكثر من سورة.^(٥٨) إلا أن هناك سرداً بيوغرافياً لمريم، يظهر بشكل بانورامي مشهدي مُطوَّق بخطاب كلامي (ثيولوجي) في سورة مدنية «سورة آل عمران»، وآل عمران هو نسب مريم العاتلي الذي وضع على المستوى نفسه مع النسب الإبراهيمي (قرآن: ٣: ٣٣). ويعود تكرار قصص الأنبياء في السور المختلفة إلى طبيعة النص الذي نزل مفرقاً أو استجابة لقول أو على مكث مما يرينا «صورة القرآن الأدبية التي تعكس نصوصاً لا تزال في سيرورة التطور».^(٥٩) لذلك فإن سرد القصة أو جزءاً من القصة يتعلّق بالأحوال المختلفة التي استجاب بها النبي (صلى الله عليه وسلم) لسؤال يتصل مباشرة بـ «سيرورة التواصل» ويزور المجتمع المؤمن الجليلد. إضافة إلى ذلك يرى الناقد الأدبي جبرار جنيت «أن التكرار بناء ذهني يتحقّق باستبعاد خصوصية كل حدث، مع الاحتفاظ بالمشارك بين الأحداث المتشابهة ويكون ذلك بتجريد الأحداث من سياقاتها، ومن دلالات مواقعها الخاصة التي تكسبها دائماً معنى جديداً يخرجها من دائرة التكرار».^(٦٠) أما تنوع المواضيع في السورة الواحدة فهو يتعلّق مباشرة بفن السرد القصصي القرآني. وتعمل القصص، وهي «لون من

(٥٦) انظر عبد الحميد طهناز، التوحيد والتنزيه في سورة مريم، (دار القلم والدرر للشامة، ١٩٩٠).

(٥٧) التهامي بقرة، سيكولوجية القصة، المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٥٨) انظر مثلاً قصة موسى في سورة المائدة، سورة الأعراف، سورة الكهف، سورة طه وسورة القصص.

(٥٩) تشير الأستاذة أنجليكا نوبيرث إلى «أن صورة القرآن الأدبية تعكس دائماً صورة لشيء قيد التطور». انظر.

Neuwirth "Form and Structure" BQ, op.cit 246.

(٦٠) انظر رأي حنت في دراسة د محمد خضر، بلاغة السرد القصصي، المرجع نفسه، ص ٩٧-٩٨.

تصريف البيان القرآني، وتغيّر أشكاله،^(٦١) بوصفها وسيلةً للدعوة إلى تعزيز موقف النبي محمّد (صلى الله عليه وسلّم) وتقوية رسالته لتكون أكثر تأثيراً وإقناعاً في المتلقين.

إذا ترتبط القصص القرآنية بوظيفتها الكلامية فتُخضع السرد لاستخراج الدروس والعبر، ولا يتج عن ذلك، خلافاً لما يقول جاروسلاف ستانكوفيتش، «حرمان الخطاب القرآني/ النبوي من أهلية متعة السرد والاكتفاء الذاتي». إذ إن هذا الرأي لا يأخذ في الاعتبار الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، كما سبق أن أشرنا سابقاً، ولا يحسب حساب الوحدات المستقلة بذاتها التي لا نخضع بالضرورة في التلاوة للججاج ولغته. ومع هذا فإن القرآن يبرّر لنا صراحة وظيفة القصّ التعليميّة، فالقصّ هو للتفكير ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (قرآن ١٧٦:٧)، وللعبرة ﴿عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (قرآن ١١١:١٢)، ولتطاهي شخصيّة المؤمن بشخصياتها ﴿مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (قرآن ١١:٦٦)، ولطمأنة محمّد (صلى الله عليه وسلم) ﴿مَا تَنْتَ بِهِ فَتُحَدِّثُ﴾ ولتأكيد الوحي ﴿ذِكْرٌ مِنْ أَيْدِي الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَا لَكَ لَدَيْهِ بِإِذْنٍ...﴾ (قرآن ٤٤:٣).

وتدور القصص في غالبيتها على شخصيّة نموذجيّة، لكن في مرحلة لاحقة تشكل القصص بحيث تصبح الشخصيات أكثر تعقيداً. ففي المرحلة المكّية، ينقلّ الرسول أو النبي الرسالة من الله، ومن ثمّ يدعو الناس للإيمان برسالته، لكن قومه يرفضونه وينبذونه إلى أن يتدخل الله إلى جانبه للدفاع عنه ولعقاب الذين كفروا. وتخدم هذه النواة الوظيفيّة التي انبثت عليها جميع قصص الرسل والأنبياء محمّداً (صلى الله عليه وسلم) ومجتمع المؤمنين في مكّة كنموذج ناجع للتأمل والصبر في أوقات الشدّة التي يمرّون بها. على هذه القاعدة يُستحضر ذكر مريم من الذاكرة المسيحيّة للكتاب، لإبراز صراعاها مع قومها الذي يسير بموازاة

(٦١) محمود أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، (الطبعة، د.ت.)، ص. ٢٠٣

صراع زكريّا مع الحواري من بعده، وذلك لإعطاء برهان على تدخل الله بجانب الصّليّين والمخلصين.

٢.٣.٣ مريم مقابل الشخصيات النسائية الأخرى

تعتبر شخصية مريم نموذجاً فريداً من عدّة جوانب، فهي ليست فقط شخصية مسيحية مباركة تُستدعى لأهمية الحمل بالكلمة التي اسمها عيسى (المسيح) ابن مريم (عليها السلام)، لكنها أيضاً الأنثى التي تُستدعى لأهمية الخصوبة عند العرب.

وتؤكد الأمثلة بربارة شتووسر، في عملها الرائد النساء والقرآن: الحديث والتفسير (١٩٩٤)، أن «الشخصيات النسائية القريبة من الأنبياء (من آدم إلى عيسى) تشكّل الجزء الحيّ للرؤية القرآنية للعالم، والعبرة من استحضار هذه الشخصيات هي كونها أداة تعليمية لجماعة النبيّ محمد المؤمنة»^(١٢) فنقرأ ذكراً عابراً لأسماء كأم موسى (قرآن ٢٨: ٧) وأمّ مريم امرأة عمران (قرآن ٣: ٣٥) ولكنهما لا تلعبان دوراً مستقلاً في الحوار، ولا تقومان برحلة كالرحلة التي قامت بها مريم منفردة. وجميع الشخصيات النسائية الكتابية (البيّانية) من «زوج آدم» (قرآن ٧: ١٩ و ٢٠: ١١٧)، و«امرأة إبراهيم» (قرآن ١١: ٧١)، و«أم موسى» (قرآن ٢٨: ٧)، و«امرأة العزيز» (قرآن ٥١ و ١٢: ٣٠)، و«امرأة نملكهم» (قرآن ٢٧: ٢٠-٤٠) وبنات مدين «امراتين» (قرآن ٢٨: ٢٧) لا يُعرّفن بأسمائهن، بل يُعرّفن فقط بعلاقاتهن العائلية كأسماء أو زوجات أو بنات، باستثناء ملكة صبا التي تُذكر لقدرتها على الملك والحكم. لذلك يمتلك الآباء والأبناء والأزواج قوة التسمية فترتبط النساء بهم لحاجتهن إلى أن يُعرّفن كشخصيات تشلّ بتاريخهم. وهناك نموذجان لامرأتين مؤمتين عملتا صالِحاً (مريم وامرأة فرعون)^(١٣)

See part 1 of Stowasser, *Women in the Qur'an*, op.cit. 3.

(١٢)

(١٣) انظر سورة القصص ٩: ٢٨.

ونموذجان لامرأتين خانتا زوجيهما (امرأة نوح وامرأة لوط) وضع كلتاها من جهة الموازنة بينهما^(٦٤) لكن ليس هناك بناتاً نموذج واحد لآم كافرة أو سيئة. أما بالنسبة إلى نساء البيت النبوي، أي النساء اللاتي ارتبطن بجماعة المسلمين الأولى، كالمرأة «المجادلة» (قرآن: ٥٨)، و«الممتحنة» (قرآن: ٦٠)، وزوجات الرسول «أزواجك» (قرآن: ٦٦) فهؤلاء يعرّفن بأفعال التحدي التي قمن بها كالتي جادلت الرسول والتي امتحنت على الإسلام وزوجات الرسول اللواتي ارتبطن بالشكوى إليه، لكن يبقى هؤلاء النسوة دون تسمية.

فالمرأة الوحيدة المسماة باسمها وباسم أمومتها في القرآن الكريم هي مريم (عليها السلام). وثنادى مريم باسمها، «يا مريم»^(٦٥) وبأخوتها «يا أخت هارون» (٢٩: ١٩) وينوتها «ابنة عمران» (٣: ٣١ و ٦٦: ١٢). أي تظهر مريم كشخص مستقل لذاته وأيضاً كشخص مرتبط بعلاقاته الأسرية أي كأم وأخت وابنة.

وقد قلّعنا في الفصل السابق المعنى المرجح لاسم مريم وسنرى في الفصل المخصص للآيات الأولى في «سورة آل عمران» كيف تُلقب أم مريم (امرأة عمران) خطبةً بمناسبة تسمية ابنتها باسم مريم، مما يعني أن حدث تسمية مريم، هو من الشأن العام المهم الذي يقتضي الإعلان عنه.

وللتذكير بشأن التسمية والاسم والمسمى في قصة مريم، فإن عيسى لا يظهر في سورة مريم باسمه إلا في آية التعقيب، وكذلك لا يُعرّف الرسول «رسول ربك» باسم جبريل، ولا يُعرّف قوم مريم باسمهم.

لكن نتساءل بالنسبة إلى عموم خطاب التسمية بالسؤال التالي: لماذا يُعلم آدم الأسماء ويتم التعريف به كما يشير إلى ذلك خطاب السرد في أكثر من سورة، بينما لا تعلم حواء الأسماء بل يُحذف اسمها ويشار إليها بـ «زوج آدم»، وكذلك تحذف أسماء زوجات الآباء والأنبياء ويحذف حتى اسم ملكة سبأ المعروفة بـ بلقيس بالتراث الإسلامي؟ وعلاقة التسمية (باللغة) هي علاقة معرفة وقوة:

(٦٤) انظر سورة التحريم قرآن: ١٠: ٦٦

(٦٥) انظر الآية ٢٧ في سورة مريم والآيات ٣٧ و ٤٢-٣٦ و ٤٥ من سورة آل عمران.

«فحين لا يستقى إنسان باسمه يصبح غير معروف، ولا أعرف كيف أسلك إزاءه، وبالنسبة لا يبقى الإنسان فكرة أو وجوداً ذهنياً، بل يصبح مادة حتى يتجاوز اسمه مسمّاه». ^(٦٦) لذلك نتساءل عن سبب إخفاء أسماء هذه الشخصيات المستدعاة للحضور والنظر خاصة أن الله العزيز الحكيم لا يميّز في القرآن الكريم بين آدم وزوجه (حواء) في التكليف وليست هناك أية إشارة من قريب أو من بعيد إلى خطيئة أولى ترتبط بهوآء. ^(٦٧) لكن الحقيقة لا تقتصر على ظاهرة إخفاء أسماء النساء عند الحديث أو الإشارة إلى الشخصيات النسائية، فهناك أيضاً إخفاء لأسماء شخصيات الرجال خاصة أولئك الذين كانوا على صلة بالرسول محمّد (صلى الله عليه وسلم)، ^(٦٨) كالصحابية وزوجات الرسول، والمؤمنات والمؤمنين من الذين خاطبوا الرسول وتجاوزوا معه. وعلى سبيل المثال عدم ذكر اسم أبي بكر الصديق وهو الرجل الثاني في الإسلام، رغم ذكر قصة غار ثور في موضوع الهجرة ﴿إِلَّا تُصْرَفْ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا كُلًّا فَنُجِّيَ لَهُ مَا فِي الْعَاقِبَةِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّا نَكْفِيكَ اللَّهُ مَثَلُ﴾ (التوبة ٤٠).

لذلك نقول إن حجب الخطاب القرآني لأسماء الشخصيات التي تتصل بتاريخ الإسلام المبكر، رجالاً ونساءً، يعدّ موقفاً واحداً (مساواة جنسوية) يهدف ربّما لحماية البريء، من مواقف قد تتغير في المستقبل البعيد، أو لإبراز الدعوة الدينية مقابل إلغاء الدور الشخصي لهذه الدعوة. ^(٦٩)

(٦٦) أدونيس، النص القرآني ولفاق الكتابة، (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص. ٧٥.

(٦٧) لا نلام هوآء في الرواية القرآنية على عصية الله في أمره ألا يأكل من الشجرة كما هو الحال في رواية الكتاب المقدس العهد القديم (سفر الخلق ٢-٣). لقراءة نسوية للرواية البيبلية في سفر الخلق انظر.

Trble Phyllis, "Five and Adam: Genesis 2-3 Reread" in Carol P. Christ and Judith Plaskow Editors, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York, 1979) 74-83.

(٦٨) يذكر محمّد (صلى الله عليه وسلم) باسمه أربع مرّات (٣: ١٤٤، ٣٣: ٤٠، ٤٧: ٤٨، ٢٩: ١).

وزيد ابن محمد الثني مرة واحدة، ولا يُذكر واحدٌ من أسماء الصحابة كأبي بكر وعمر.

(٦٩) On Qur'an's disinterest in history, Fred Donner explains the following: "The purpose

٣.٣.٣ العناصر الحكائيّة

في الصفحات التي خلت قمنا بتعريف شخصيّة مريم مقابل الشخصيات النسائيّة العابرة التي لا تذكر بأسمائها ولا يُخصّص لها خطاب السرد قصّة لذاتها. بينما تتمتع مريم بكل هذا، فهي شخصيّة تتفاعل في قصتها بالحوار الذي يقام كعنصر مهم في خطاب السرد. لذلك سنعمل على العناصر الأساسيّة الروائيّة كالأحداث وترتيبها والتمييز بين الشخصيات وتأويل المحفّزات الأدبيّة «الموتيفات»، مما يساعدنا على التمييز بين المتن الحكائي وخطاب السرد.

نسمع صوت الخطاب الأصل (الصوت السردى)، أما أصوات الشخصيات المتكلّمة في المتن الحكائي فهي «رسول الربّ» أو روحه، «الربّ»، «مريم»، «عيسى»، «القوم». ويخاطب الله تعالى عباده دائماً بطريقة غير مباشرة، فالله لا يخاطب محمداً إلّا من خلال رسول أو من وراء حجاب. ^(٧٠) فحين نسمع مناجاة زكريّا لربه مباشرة نسمع الجواب يأتي على لسان الرسول الذي يُجيب بالنباية قائلاً: ﴿كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هَٰئٍ﴾. وكذلك بالنسبة إلى مريم التي يكلمها الملك ويظهر لها على صورة بشر سويّ، فالرسول يجيب بالنباية قائلاً: ﴿كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هَٰئٍ﴾ (قرآن ١٩: ٩ و ١٢). ومسألة هويّة المتكلّم أو المُخاطب، وصوت المتكلّم بصيغ المتكلّم المختلفة، مسألة مهمّة جدّاً لفهم النوع في مستويات الخطاب.

of stories in the Qur'ān, then, is profoundly different from their purpose in the Old Testament; the latter uses stories to explain particular chapters in Israel's history, the former to illustrate—again and again—how the true believer acts in certain situations. In line with this purpose, Qur'anic characters are portrayed as moral paradigms, emblematic of all who are good or evil. () (The Qur'ān) is simply not concerned with history in the sense of development and change, either of the prophets or peoples before Muhammad, or of Muhammad himself, because in the Qur'anic view the identity of the community to which Muhammad was sent is not historically determined, but morally determined." See, Donner, *Narratives of Origin*, op.cit 84

(٧٠) «وما كان ليش أن يكلمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب» (قرآن ١٢: ٥١).

عناصر المتن الحكائي

تبدأ الحكاية بحدث الرحلة التي تقوم بها مريم إلى مكان بعيد- تتخلله مشاهد تعرض الأحداث الرئيسية التي تظهر على هيئة حوار- لتضع مريم في النهاية المولود عيسى الذي تنتهي القصة بإنطاقه في المهد.^(٧١) وتدور المشاهد على الأحداث بين تمثّل رسول الربّ على شكل رجل سويّ، وسقوط الرطب الجني من النخلة لإطعام مريم، وولادة عيسى ومن ثمّ عودة مريم إلى قومها وهي تحمل الطفل. وتستجيب مريم للأحداث بالتعبير الكلامي فتستعبد بالرحمن عند رؤية الرسول المباغتة، وتدعو على نفسها بالموت لحظة مجيئ المخاض؛ وتستجيب للأحداث بأفعال على التقدير بهزّ النخلة لإطعام نفسها بنفسها ويعودتها إلى قومها وهي تحمل الطفل بيدها. وتستجيب القوم للأحداث بأنّهامهم مريم بعفتها وتذكيرها بسابقتها «أخت هارون» (وموسى، وهي ميريّام). هناك ثلاث شخصيات منفردة مريم والرسول وعيسى وشخصية جماعة هم القوم. وينتمي الأبطال المنفردون إلى مجال المقدّس والإعجازي: فمريم تخاطب رسول الربّ وتتلّحّ بروح الله ويتكلّم عيسى وهو في المهد. أما المكان فهو الشرق حيث انتبخت مريم وهو المكان القصي حيث الابتعاد عن القوم وهو الصحراء التي تخلو من الماء والثمر. وتحمل هذه الأمكنة الموحشة القدرة على التوليد: فجدع النخلة يجعل النخلة تساقط الرطب الجني، ويجعل السريّ تحت مريم لشرب، وكذلك تشارك مريم في خصوصيتها بولادة الغلام الزكيّ. فاستخدام النصّ لمصطلح غلام مرّتين في القصة يشير بطريقة غير مباشرة إلى قوّة الخصوبة.^(٧٢) لذلك فالابتعاد عن القوم إلى العالم المعجز سيأخذ الأحداث بأنّحاء الخصب المفاجئ والإشباع غير المحلود.^(٧٣)

(٧١) يعود الفصل بهذا التحليل لمحمود البستاني في دراسته المستعينة، دراسات فنية في قصص القرآن، وأنا مدينة له بالشكر (بيروت: للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩) ص. ٣٣٩-٣٤٨.

(٧٢) انظر الجذرع-ل-م- في لسان العرب وتضمن طلب النكاح.

(٧٣) البستاني، المرجع نفسه، ص. ٣٣٤.

٤.٣.٣ «الموتيف»^(٧٤) كمشهد تحليلي في سياق الحكاية بوحد بين عنصري السرد والحوار

تتألف قصة مريم المستحضرة من الكتاب السماوي والذاكرة المسيحية من عدة «خوافز أدبية» (أي موتيفات) لتشكل مجتمعة الخيط الذي يوحد عنصري السرد والحوار. ويتميز «الحافز» أو «الموتيف»، بحسب فلاديمير بروب، مؤلف مورفولوجيا الحكاية،^(٧٥) عن «المحور» أو «الموضوع» في صورته الجزئية المتكررة؛ لذلك يعتبر تحليل «الموتيف» في الحكاية الشعبية هو العنصر الذي يفتح نداول إعادة السرد وتنقلاته من تراث إلى آخر. وهنا لا نعتبر قصة مريم كالحكاية الشعبية التي حللها بروب، فهي مختلفة كلياً عنها، بسبب احتوائها على نواة من الصحة وبعض العناصر التاريخية الأولية، إلا أن هذا لا يمنع من دراستها من موقع الخوافز الأدبية «الموتيفات». وهناك «موتيفات» عديدة في قصة مريم إلا أننا سنقتصر على ثلاثة «موتيفات» رئيسية وأليفة لدينا من الذاكرة المسيحية ومن الذاكرة العربية الأدبية. وسندرس هذه «الموتيفات» في تناصها مع أناجيل العهد الجديد والأنجيل الملحق للعهد الجديد منها والتي يتم سردها في سيناريو وبلاغة عربيين لمجتمع المؤمنين والمؤمنات الصاعد.

١.٤.٣.٣ «الموتيف» الأول: بشارة الملك لمريم

تدور قصة مريم المستحضرة من الكتاب «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ» والمستدعاة من الذاكرة المسيحية لتاريخ الخلاص، حول موتيفات عديدة منها «بشارة الملك لمريم بالطفل». فقد أرسل الله رسوله أو روحه إلى مريم ليهب لها غلاماً زكياً:

(٧٤) «الموتيف» في عمل أدبي أو فني هو صورة أو كلمة أو فعل متكرر يظهر في أعمال عديدة أو في العمل نفسه. ويرتبط الموتيف عن كتب بشكل لفكرة الغالية أو الخيط الموحد للعمل.

Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, translated by Laurence Scott, 2nd edn. (٧٥) Revised and edited by Louis A. Wagner with a new introduction by Alan Dundes (Austin, 1996) 13.

﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مريم ١٩). إن موتيف الحمل المعجز عن طريق نفخ الروح للعذراء التي تصبح حاملاً بطفل مقدس، ليس بجديد. ونجده في نشيد الإنشاد (٤: ١٢-١٦) وفي الإنجيل حسب لوقا (١: ٢٨-٣٥)^(٧٦) وكذلك في القرآن الكريم الذي يذكر أن الرب أرسل روحه للعذراء الذي تمثل لها على صورة رجل سوي الخلق، ﴿فَتَشَلَّ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم ١٧).

٣.٣.٤. ٢. «الموتيف» الثاني: الخصوية

تشعر مريم بعد ابتعادها إلى المكان القصي بألم المخاض والخوف من الجوع والعطش اللذين يُلجئانها إلى جذع النخلة حيث تمنى الموت، إما لوجع المخاض وإما بسبب القلق.^(٧٧) في هذه اللحظة يناديها صوت «من تحتها» ليطمئنها بالنسبة إلى الماء ويشير إليها بهز جذع النخلة التي ستساقط عليها الرطب الحني فتأكل وتشرب وتطمئن. يشكّل هنا موتيف «الأُنثى والشجرة والعياء» أقدم صورة من صور الخصوية في الحضارات القديمة؛ ويتشعّر هذا «الموتيف»، كما يشير إلى ذلك الناقد الأدبي نورثروب فري، في تراث الشعوب ومجمل الحضارات.^(٧٨) وترتبط الأُنثى بالحديقة أو الواحة في كل الآداب العالمية، حتى إن ارتباط النخلة بالشخصيات المقدّمة لا يقتصر على مريم وعيسى، كما يشير إلى ذلك سليمان مراد.^(٧٩) فترتبط النخلة مثلاً في الأساطير بمخاض ليتو وولادة

(٧٦) إن الريح التي تهبط على الحديقة المغلفة في نشيد الإنشيد ما هي إلا صورة للملاك الذي يلقح جسم العذراء. انظر:

Northrop Frye, *The Great Code*, (Canada: Penguin Books, 1990) 155-156.

(٧٧) يؤرّل المفترضون المسلمون سبب تمنّي مريم الموت أنه من العار الذي تشعر به وهي حامل مع أنها لم تعرف رجلاً إلا أنني أتجه إلى تفسير آخر يبدو في سياق القصة معقولاً أن تمنّي مريم الموت قد يكون من وجع المخاض.

See 'Garden' 'Eden' 'Female' in Northrop Frye, *Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature* (Canada, 1990).

(٧٩) مقترح سليمان مراد فرضية للأسطورة اليونانية لمخاض ليتو وولادة أبولو كمرجع للمصنّ «منى» -

أبولو وأرتاميس. وأحياناً تكون الشجرة شجرة الجعتر كما نراها في الجدارية البديعة في مقابر سي آمون في واحة سيوة (صحراء مصر الغربية) التي تعود إلى القرن الثالث قبل المسيح. تصوّر هذه الجدارية، التي رأيتها بأن عيني، الآلهة نوت ووراءها شجرة الجعتر، وهي تحمل طبقاً باليد اليمنى فيه من العطايا البخور والخبز وباليد اليسرى تسكب المياه من أنية باتجاه بحرة. وبين تدفق المياه في اتجاهين نرى «مفتاح الحياة»^(٨٠) إذاً سواء تغيّرت صورة الأنتى من لينو إلى مريم أو تغيّرت صورة الشجرة من النخلة إلى الجعتر، تبقى صورة الخصوبة التي تربط الأنتى بالشجرة والمياه «كموتيف» مسلّم به. لذلك ليس مهماً، كما يفترض ستيفان شومايكر، أن نبحت عن أصل قصة مريم ولقائها بالنخلة والمياه في النصوص القديمة،^(٨١) بل المهم هو أن نبحت عن الموتيفات القديمة التي تعاد صياغتها في سيناريو ولغة ودلالة جديدة أيضاً.

ففي إنجيل متى المنحول (آلف في أواخر القرن السادس ميلادي أو أوائل القرن السابع ميلادي) نرى صورة لمريم وابنها عيسى مع النخلة في «رحلة الهروب التي تقوم بها مريم مع يوسف والطفل إلى مصر»، أي رحلة العائلة المقدسة.^(٨٢) ومن الطبيعي الافتراض أن إنجيل متى المنحول، وهو المتأخر عن القرآن، لا يمكن أن يترك أثراً في النص القرآني وقد آلف أصلاً في اللغة

— المنحول و«القرآن». انظر:

“From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo- Matthew and the Qur’ān” in *Oriens Christianus*, 86(2002) 206- 216.

See this beautiful mural in Ahmad Fakhry, *Sina* (Cairo, 1973) 195. (٨٠)

See Shoemaker, “Christians in the Qur’ān: The Qur’ānic Account of Jesus’ Nativity (٨١) and Palestinian Local Tradition” in *JSAI* (2003) 11-39. Stephen Shoemaker unsuccessfully tries to find historical evidence to a literary motif maybe to deprive the Qur’ān of any capacity for literary creativity and certainly because he is trying to argue for a late Qur’ān compilation to be in line with Wansbrough’s hypothesis in *Qur’ānic Studies*

The stories are in the Gospel famous as “Pseudo- Matthew,” see “Gospel of Pseudo- (٨٢) Matthew” in *The Apocryphal New Testament*, trans. M. R. James, (Oxford, 1980) 75.

See, also, *al-Anajil al-mahmuda*, trans. Iskandar Shidā, (Lebanon, 2004) 100

اللاتينية. إلا أن هذا الإنجيل بالتأكيد قد اعتمد في مراجعه على كثير من قصص الطفولة وتقاليدها، ومنها قصة مريم والنخلة. وفي هذا الإنجيل نسمع عيسى يطلب من النخلة «الانحناء لإطعام أمه من ثمرها». وتنبع المياه من الأرض ويفرح كل من يوسف ومريم وعيسى فيشربوا منها.^(٨٢) إن التقارب بين رواية إنجيل متى المنحول والرواية القرآنية أمر لا جدال فيه، لكن هناك تعطفاً جديداً في سيناريو القصة القرآنية حيث تقوم مريم في الرحلة وحدها، دون رفقة يوسف، وترتبط قصة الرحلة بحدث ولادة عيسى في المكان القصي. وتأتي أحداث مماثلة للولادة في سقوط الرطب الجنّي للإطعام، كما يسبق سقوط الرطب من النخلة نزول رسول الله ليهب مريم الغلام الزكي، ويذكرنا صدى سقوط الرطب لإطعام مريم بنزول مائدة عيسى من السماء لتلاميذه كما نقرأ في سورة المائدة (قرآن ٥: ١١٢ - ١١٤).^(٨٣) إن النخلة إذاً هي الأداة الإعجازية التي تساعد مريم في أوقات المحاض التي تمرّ بها وحدها مثلما هناك أداة إعجازية أخرى تساعد الأنبياء الآخرين كسفينة نوح وعصا موسى ومائدة عيسى. إن صورة مريم الدهنية وعلى التقدير بهزّ النخلة لها أكثر من دلالة، وتعتبر من المشاهد التي أثارت خيال المصور المسلم، خاصة في إيران حيث صوّرت في فنّ المنمنمات لتصبح (مجازاً) أيقونة مريم القرآنية بامتياز.^(٨٤)

(٨٢) إنجيل متى المنحول في المرجع السابق.

(٨٣) إن صور تنزيل روح الله والمائدة من السماء هي، كما يحلّل نوريس، صور تعكس طقس القران المقدس المهم في المسيحية الشرقية. انظر:

"This old image of descending Godly spirit or sustenance from heaven can be interpreted according ill.T. Norris as: "Here, in the Qur'an there is a clear evidence to suggest that the Prophet was aware of the importance, if not the exact function, of the rites of the Eucharist in Eastern Christianity." See H.T. Norris "Qisas Hikmets in the Qur'an" in A.F.L. Beeston et al. Eds. *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983) 225.

(٨٤) إن صورة مريم وهي تهزّ جذع النخلة أصبحت موضوعاً لفنّ المنمنمات في الفن الإسلامي من القرن الرابع عشر فيما بعد. انظر صورة مريم في (تشيتر بيتي، يوليو ٢٢٥) التي تعكس الطراز الصوفي في القرن السادس عشر. انظر الصورة في ثروة عكاشة، التصوير الإسلامي - اللبناني والعربي. (بيروت، ١٩٧٧) ص. ١٥٦.

لكن رحلة مريم إلى المكان القصي في القرآن الكريم لا يُشار إليها كرحلة هروب مريم إلى مصر، وقبل أن نفترض أن المكان القصي المشار إليه قد يكون مصر، كما يقول مؤلف إنجيل متى المنحول، علينا أن نقوم بأنفسنا في رحلة إيتمولوجية، أي رحلة في تقصي معاني الكلمات مما في غريب القرآن أو اللغات (من غير لغات العرب) التي دخلت اللغة العربية القرآنية. فكلية «سري» في قصة مريم ليست من أصل العربية وهي كلمة مصرية قديمة وتقرأ بالشين «سري» وتعني في القبطية «مياه البحر الأحمر أو نبع المياه». ^(٨٦) ويقول السيوطي في نفس عبارة ﴿فَمَادَنهَا مِنْ تَحِيَّاتٍ أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَمَلَ رَبُّكِ تَحِيَّاتٍ سَرِيًّا﴾: «إن كلمة «نحت» حسب الكرمانلي في الأعاجيب هي من النبطية؛ لكن السيوطي كعادته يكفي بالإشارة إلى الغريب دون تخريج المعنى من القاموس الذي يتضمّن معنى «البطن». ^(٨٧) وهو ما يعني أن المنادي «من تحتها» سيكون بالطبع هذا الذي ينادي «من بطنها»، أي عيسى عليه السلام. والتكليم من بطن الأم ورد كثيراً في مصر القليعة حين كان يتكلم الملك الجنين من بطن الأم.

وقد اختلط على المسلمين تعريف هوية من هو الذي ينادي من تحت مريم، هل هو الملك أم عيسى؟ لأن التكليم بدا لهم من تحت عجيبة المرأة أمراً غير مستحب، والمشكلة بالطبع كانت في معنى الكلمة وليس في موقع المكان. ونقرأ على المعنى نفسه في إنجيل يعقوب المنحول: «وأصبحوا في نصف الطريق حين قالت له مريم: أنزلني عن الحمار لأن هذا الذي بيطني يضغط عليّ لأن

Sari has no relation to Synae, however, sari in Arabic is cognate to the word *shari* in (٨٦) Coptic, written as *waps* and means 'the red sea' or 'Egyptian water plant'. See, W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, (Oxford, 1979) 584. The author Theophrastus, *Hist. Plant.* vol.IV. chap. 9 mentions the word *sari*. See Henrico Tattam, *Coptic-Latin Lexico* (Beirut, 1991) 588.

(٨٧) إن كلمة «تحت» في النبطية تعني «المكان من أسفل» لكن هناك معنى آخر ثانياً من واقع النقوش أو الكفن الماكروفاغس حين تشير إلى «من تحتها» فهي تعني «الذي يطنها». انظر:

See, Hoffjizer and Jongeling, *Dictionary of the North West Semitic Inscriptions*, part II (Brill, 1995) 1209-1210

ألد. (٨٨) وهذا يدلّ أن القرآن يشير في قصة ولادة عيسى إلى رواية إنجيل يعقوب المنحول وإلى هروب مريم إلى مصر المسجلة في الفصل الثاني لإنجيل متى المنحول. وإذا كان إنجيلا الطقولة ليعقوب المنحول ومتى المنحول المصدرين الأقربين إلى سيناريو قصة الهروب إلى مصر والتوقف عند النخلة والمياه، إلا أن هذين المصدرين لا يربطان الهروب إلى مصر بولادة الطفل تحت الشجرة^(٨٩) والذي يعتبر إضافة قرآنية جديدة إلى الموتيفات المسيحية القديمة وإبداعاً من جانب القرآن الكريم. ويقوم القرآن الكريم بتصوّر ولادة عيسى عليه السلام تحت النخلة لا ليغيّر بالروايات المسيحية الشائعة آنذاك ولكن ليصوّر لنا صورة تطابقية مع مخيلة أهل العربية لخصوبة الأنثى المتماثلة مع خصوبة الأرض، مما يدلّ على نظرة تعاليل الأنثى بالطبيعة.

وقد ينظر التحليل النسوي المعاصر إلى هذه الفكرة القديمة بعين الناقد لأنها تحدّ الأنثى في دور الخصوبة وتصوّر المرأة أمام الطبيعة والجوهري الذي فيها،^(٩٠) إلا أننا نرى في سورة لاحقة (سورة آل عمران) صورة المرأة أمام

See Book of James, or Protevangelium, in *The Apocryphal New Testament*, transl. (٨٨) Montague Rhodes James (Oxford, 1980) 46.

(٨٩) أدين بهذه الفكرة إلى ستيفان شومليكر الذي ألتقته بشدة أيضاً لموقعه المسبب في المقلمة المذكورة، والتي يعمل فيها على إعطاء رأي بشكل مختزل في القرآن الكريم وتاريخه، علماً أنه ليس بعالم في الدراسات القرآنية ولا يعرف اللغة العربية. ورأيه يعطيه من عمل مقالة في موتيف نملة أدبيّاً وشاعراً. انظر شومليكر، المرجع نفسه.

(٩٠) تعمل «الجوهرية» وأياً بأن الأفراد محدّدون صفات فيزيائية وفكرية وعاطفية. فالمرأة توجد ككائن طبيعية- لتشارك تاريخياً وعلى اختلاف الثقافات، مجموعة من صفات ثابتة بيولوجياً أو فيزيائياً والتي يزعم أنها تقاوم التغيير. وقد استعملت «الجوهرية» لتبرير أدوار المرأة الاجتماعية بتقدّم تبرير سياسي للقمع السائد كما لجعل تقسيم العمل شأناً طبيعياً أو من مسائل الجوهر. وهذه النظرة التي تضع جوهرًا ثابتاً للنساء من خلال بيولوجيا وطبيعة نفسية واحدة مشتركة تؤهلّ للأثورة كما للذكورة فهي ليست وفقاً على نقاشات بين النسويات فيما يتعلق بالمرأة بل تتعلق أيضاً بالذكورة وحتمية النظام الأبوي الذي يخلق أيضاً توتراً عند الرجل. انظر:

Devoney Looser, "Essentialism" in *Encyclopedia of Feminist Literary Theory*, edited by Elizabeth Koweski-Wallace, (New York & London, 1997).

See Susan Frank Parsons, "The Ethics of Gender," (Oxford, 2002)

الاجتماعي والمركّب حين تناقش مسألة قبول الأنتى للعبادة في المحراب.

٣.٤.٣.٣ «الموتيف» الثالث: محو العار الذي يلحق بالعنراء

حين تحمل مريم الطفل في طريق العودة إلى قومها يناديها قومها حال رؤيتها والطفل بيدها بـ «يا أخت هارون» لتذكيرها بأخلاق أبيها وأمتها. وقد أحدثت هذه الكنية لدى علماء المسيحيين إشكالية لأنها بنظرهم «خلطت» مريم أم المسيح بمiriam أخت هارون وموسى، فرأوا فيها مفارقة تاريخية مدتها ألف وخمسمائة سنة.^(٩١) هذا من جانب المسيحيين، أمّا من جانب علماء المسلمين فهم بالطبع أسرعوا لاتخاذ موقف الدفاع عن النفس عن طريق إعطاء مبرر بأن العرب تفضل أن تنادي بالكنية لا بالاسم، مما يعني أن القصد بعنادة مريم بمiriam هو لربطها بسلالة هارون وليس لأنها أخت هارون مباشرة. وقد انتبه نورثروب فراي إلى «المنظور الاستدلالي الرمزي (تايولوجيكل ريفيرانس) الذي يقصده القرآن بتماثل مريم بمiriam، لذلك فإن مناداة القرآن الكريم مريم بأخت هارون تعدّ منطقية».^(٩٢) ومن السهل شرح هذا الاستدلال الرمزي بالعودة إلى ميريام، أخت هارون وموسى، التي كان أول ظهور لها بهذا الاسم في عبور البحر الأحمر (سفر الخروج ١٥: ٢٠-٢١)، حيث أشير إليها بـ «النبية ومiriam أخت هارون». وإذا كان لا يبدو معنى مصطلح النبوة واضحاً، كما تقول فيليس تريبل، «إلا أن ميريام هي المرأة الأولى التي حملت هذا اللقب. لذلك أصبحت المثال لثراث الأنتى النبوي، في وقت كان موسى يقود الذكور (فان مع الشئبة ٣٤: ١٠)».^(٩٣)

(٩١) De Haerembus لقد موقفت مسألة مناداة القرآن الكريم لمريم بأخت هارون بين اللاهوتيين المسيحيين من يوحنا اللسفي في إلى مينال حابك في المسيح في الإسلام (بيروت، ١٩٦١) ص. ٧٠. انظر رقة فعل المسلمين الدفاعية في عهد الرحمن بدوي، *Defense du Coran ses Critique* الدفاع عن القرآن ضد متفقيه، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة، ١٩٩٧) ص. ١٥٢.

See Frye, *The Great Code*, op.cit. 172.

(٩٢)

See Phyllis Trible, "Miriam 1" in *Women in Scripture*, general edit. Carol Meyers, (٩٣) (Cambridge, 2000) 127

بالإضافة إلى ذلك فإن هارون يشار إليه في سورة مريم بأخوته لموسى وبنيوته (مريم: ٥٣)،^(٩٤) تناصاً مع النصّ العبري لسفر الخروج ١٠: ٧. إذاً حين تُذكر «أخت هارون (ميريام)» وهي المثال لقدرة الأنثى النبوية، فإن القرآن ربما يقترح أن مريم تحمل خصائص ميريمية للرؤية النبوية. وزيادةً فإن الربط بين النبوة ميريام العبرية ومريم أم المسيح ليس بجديد، وحول هذه المسألة تشرح ماري فوسكت التالي، «منذ البداية نعرف أن ماري أو مريم، هي الترجمة اليونانية لاسم ميريام العبرية. لذلك تحمل أم المسيح في الإنجيل حسب لوقا اسم المرأة النبية الأولى لكتابي اليهود والمسيحيين المقلّمين».^(٩٥) وفي إنجيل يعقوب المنحول هنالك تنادى مريم بـ «ميريام»^(٩٦) وقد استمرّ تداول أشكال الاسم إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر ليبدّل على الأفعال النبوية.^(٩٧)

وحين تتهم مريم في عفتها وكبرياتها، تشير مريم نحو الطفل الذي يتكلّم بياقة عنها.^(٩٨) ويتكلّم المسيح في العهد كإشارة إعجازية لبراهة أمّه، معرّفاً عن نفسه لسانه أنه عبد الله وأن الله جعله نبياً مباركاً وأمره يبرّ والدته على المستوى نفسه مع الصلاة والزكاة. وكيحيى البارّ بوالديه فإن عيسى بارّ بوالدته. إذاً في هذه المواجهة بين مريم وقومها يأخذ القرآن الكريم موقف الدفاع عن العذراء ضدّ الذين قذفوها بالسوء، مما يعني إزالة أيّ تهمة عن مريم وهذا أيضاً مونتيف عرفناه من العهدين القديم والجديد. «فتماز تتهم بالزنى وبالكاذب تنجو من الموت حرقاً،

(٩٤) قوهمنا له من رحمتنا أخاه هارون نبياً

See Mary F. Foskett, "Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James," in *Mariam the Magdalen and the Mother*, edited by Deirdre Good (Indiana University Press, 2005) 64.

See the *Protevangelium of James* (17: 1-2).

(٩٦)

The prophetic role of Maryam as a composite figure with different traits (Luke 1-2), in (٩٧) addition to prophetic vision, is discussed by Deirdre Good, "The Miriamic Secret," in *Mariam the Magdalen and the Mother*, edit. Deirdre Good, *op.cit.* 3-24.

(٩٨) إن تكليم الطفل في العهد لا نراه في الكتاب المقدس أو الأناجيل المنحولة (على حسب علمي) ويبدو هذا أيضاً في «إنجيل العقولة العربي» الذي كان غير معروف قبل القرن السادس عشر

ويدافع دانيال بنجاح عن سوزانا ضد قذف الكبار لها، ويتكرر نفس «الموتيف» في خلفية الولادة العذراء التي يذكرها متى (متى ١: ١٩)،^(٩٩)

إذاً إن الموتيفات الثلاثة التي ذكرت من «بشارة الملك للعذراء وولادة الطفل الذكر المجائبة»، و«موتيف الخصوبة أو الربط بين الأنثى والنخلة والمياه»، إلى «إزالة أي شك حول العذراء دفاعاً عنها ضد الذين اتهموها بالسوء»، فهذه الموتيفات ليست موتيفات جديدة. بل هي موجودة في حضارة الشرق الأدنى في أشكال فنية (مصرية وبيزنطية)^(١٠٠) وأنواع أدبية من العهد القديم إلى العهد الجديد (خاصة الإنجيليين حسب لوقا ومتى)، والأنجيل غير الرسمية (إنجيل يعقوب التمهيدي ومتى المنحول). لكن هذه الموتيفات أعيد تفعيلها في متن الحكاية لسيناريو جديد يعكس اهتمامات النبي محمد والمجتمع الإسلامي المبكر عموماً

تفاعل البطلنة الرئيسية

١.٥.٣.٣ مريم والحوار والحقيقة النفسية

إن «الموتيف» الجديد، وهو مشهد وقوف مريم أمام النخلة والمياه المرتبطة بحدث ولادة عيسى، ليس هو الإضافة الوحيدة للموتيفات المسيحية الشائعة التي عولجت بالجزء السابق. فهناك إضافة بالنسبة إلى صورة شخصية مريم، التي تقوم بالحوار مع الشخصيات وتفاعل معهم بأسلوب متمثل بتطور السرد القصصي (أي الطريقة التي تروى بها القصة)،^(١٠١) وبالبناء الاجتماعي والنفسى للناطقين باللغة

Frye, *Words with Power*, op.cit. 213.

(٩٩)

(١٠٠) نجد مثلاً جدارية مصرية (القرن ٣ ق م) للإله نوت في مقبرة سي آمون في واحة سيوة. ونجد مثلاً آخر موزيك بيزنطية للقديسات والملوك في كنيسة القديس أبولير نوفو في رافينا قافلة القديسات الواقفات تحت شجر التخل السحلية بالبلح تعود إلى العام ٥٦٠ الميلادي. انظر:

David Talbot Rice, *Art of the Byzantine Era* (London, 1963) 50

(١٠١) للتأثير القرآني على الشعر العربي، انظر: Adonis, *An Introduction to Arabic Poetics*.

translated from the Arabic by Catherine Cobham (Bour, 1991) 37.

انظر أدونيس، *النص القرآني وألفاظ الكتابة*، (بيروت، ١٩٩٢).

العربية. فمثلاً تطوّر استخدام المشهد الحواري الذي يشبه الصورة الشعرية، كأداة فنية للمنطوق السردى تساعد على رسم الشخصيات وتمثيل مواقفهم في لحظة معيّنة من سرد الحكاية. إن تصوير انفعال مريم لقول الرسول أو قومها، من خلال الحوار، يجعل الحوار الأسلوب المناسب للتعبير الشخصي والجماعي. فمثلاً في الحوار بين مريم والرسول، وبين مريم وقومها، تُكشف الشخصية العربية والأعراف عن نفسها في طبيعة التعابير التي ينطق بها المتحاورون. فمثلاً، حين يتمثل الرسول لمريم كرجل، تستمذ مريم بالرحمن لخلجها من ظهوره المفاجئ. واستعاذتها بالله هي خير تعبير بالعربية لحالة المفاجأة والخوف. وحين يلجئ المخاض مريم إلى جذع النخلة، تعبّر مريم عن ألمها بتمني الموت: ﴿يَكْتَنِي مَرْتُ قَلَّ هَذَا وَكَثُرَ نَسِيًا مَنِيًّا﴾ (مريم: ٢٣). وهذه الدعوة على النفس تسعيد تراثاً أدبياً رثائياً قديماً لرجال ونساء العرب الشعراء والشواعر،^(١٠٢) والخساة الشاعرة واحدة منهن وقد ارتبطت برثاء أخويها فدعوة مريم وتمنيها الموت يستحضر دعوة مماثلة للشاعرة الخساة:

أَلَا لَيْتَ أُمِّي لَمْ تَلِدْنِي سَوِيَّةً

وَكُنْتُ تَرَاباً بَيْنَ أَيْدِي الْقَوَابِلِ^(١٠٣)

وصورة مريم التي تملك شخصية المحاور ليست الصورة الوحيدة للمرأة المحاور في القرآن الكريم فهناك صوراً لنساء يمتلكن القدرة على الحوار مع الآخرين، مما يعكس أحوالاً جيّدة لقبول النساء في مجال المقدّس وأداة كلامه المختزّنة قوّة. «فـ»^(١٠٤) ملكة سبأ تحكم وتتمتع بالغنى والكرامة، وكامل ثقة

(١٠٢) حصر الشّوئين للشعر النسائي العربي بالرثاء، ومن النساء الشهيرات بهذا النوع من الشعر أسماء أخت كليب وجليّة زوجة كليب؛ انظر مرثي شواهر العرب لشبكو، وفاض الأدب في مرثي شواهر العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، ١٨٩٧).

(١٠٣) انظر أفضل دراسة لشعر الحنساء، بت الشاطي، الحنساء، (بيروت: دار المعارف، ١٩٥٧) ٨٩.

(١٠٤) هذا التعبير «كلمات مختزّنة قوّة» هو عنوان أحد كتب الناقد الأدبي نورثروب فري

See N. Fryc, *Words with Power*, op.cit

رعيّتها بها، ولا تُقدم على أيّ فعل دون استشارة حكومتها أو مجلس أعيانها.
فحين تلقت ملكة سبأ الرسالة من سليمان الملك:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ (النمل:

(٣٢)

وتحدث إحدى «بنات مدين» أباهما بصراحة حين تعبر عن إعجابها بموسى
قائلة على سبيل إبداء الرأي: ﴿قَالَتْ إِحْدَهُمَا يَأْتِيَّ اسْتَشْجَرٌ مِنْ
أَسْتَجَبَتْ لِقَوْلِ الْأُمَمِينَ﴾ (الفصص: ٢٦)

وقد وردت آية سماع الله قول المرأة التي تجادل الرسول في زوجها وتشتكي
إلى الله، لإلغاء عادة قديمة في تطليق النساء تسمى «الظهار»:
﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾
(الآية الأولى من سورة المجادلة). (١٠٥)

إذاً يعكس الحوار مع النساء عموماً ومريم على وجه الخصوص صورة فعالة
وإيجابية لشخصية المرأة الجريئة قولاً وهناك البرّ بالوالدين المشدّد عليه في
القرآن الكريم، ﴿وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَا﴾^(١٠٦) ويربط أحياناً بالوالد وأحياناً ليوصي
بالاهتمام بالأم ورعايتها ﴿وَلَوْ مَنَعْنِي وَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(١٠٧) وسراً بوالدي
(مريم: ٣١-٣٢). إذاً إن البنية التوظيفية الكلامية أمام المفاجأة والألم
وتصوّر العار والبرّ بالوالدة تمثل الحقيقة النفسية وراء إعادة سرد قصة بموتيفات
قديمة معروفة في التراث الأدبي الكتابي (اليهودي والمسيحي). ويدلّ لاهوت
الرحمة، بهبة الله للبرية للشخصيات الثلاث زكريّا ومريم وإبراهيم، إلى تدخل
الله لصالح الصالحين، وهذا أيضاً موتيف قديم من العهدين القديم والجديد

(١٠٥) قرآن المجادلة: ١.

(١٠٦) قرآن ٢: ٤٣، ١٥١: ٦، ١٧: ٢٣، ٣١: ١٤، ٢٩: ٨، ٤٦: ١٥.

(١٠٧) انظر أيضاً - قرآن ٣١: ١٤ و ٢٣٣: ٢.

للكتاب المقدس.^(١٠٨) ويعكس في قصة قبول مريم المتواضع لبشارة الرسول، كما في الإنجيل حسب لوقا، لاهوت الرحمة؛ إنما على مستوى طبقة اللاوعي، تقوم مريم برحلة منفردة لتحمل بأمر من الله ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ﴾ وتلد وحدها في مكان قفر، لاحتفل بالنهاية بالأم المثل، تحت الشجرة التي تعطي الرطب وفوق المياه التي تنضج بنابيعها. لتبقى الأنثى، على مستوى الواقع كما الميثي (الأسطوري)، صورة قوية لغلبة الخصوبة على الجفاف، أو نصرة الحياة أمام الموت. فتقوم مريم برحلة تفجر خصوبة الأنثى التي تعتبر مقدسة عند العرب، كما يظهر ذلك في الشعر العربي الجاهلي، خاصة في موتيف النسيب. ويشير إسماعيل النعيمي في الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام إلى الصورة الطليّة في الشعر الجاهلي،

وإلى التحوّل الحاصل في الصور الدينيّة المحضة إلى قوالب فيّة صرف، قد تخالف أحياناً النماذج القديمة، ولكنها في كثرتها نشي بتبيح لهذه النماذج من حيث ظهور الصورة المقدسة للآم بشكل غير واع عند حديثهم عن المرأة، إذ جمعوا لها صفات الخصوبة والأمومة المعبودة، التي ارتبطت بالرقة الشمس في الدين القديم، لكنه يرى تخلف عبادة المرأة المرتبطة بالشمس، لتظهر صورة المرأة المثل، وهي صورة لا تتعلّق بامرأة بعينها، وإن وضعت لها الأسماء.^(١٠٩)

(١٠٨) لقراءة في لاهوت الرحمة، انظر:

Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (Kösel-Verlag, 2000) transl. Nabīl Khūrī, *Maḍḥal ilā al-īmān al-maṣīhī*, 4th ed. (Beirut, 1994) 203.

(١٠٩) أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، (العمارة، ١٩٩٥) ٢٦٣

٣.٣.٥.٢ «الأم» كمشال «برذائيم» أم طراز بلنثي في اللاوعي «أرخبتياب»! (١١٠)

إن موتيف الخصوبة، الذي حوّل الصحراء إلى واحة في قصة مريم، ارتبط في سياق السورة ببنية ميثية. فحين تستحضر القصة الأولى قلق زكريّا من الموالي لفقدانه العقب (١٩: ٥)، يأتي الجواب في القصة التالية، قصة مريم، كأنه جواب الطبيعة للقلق الأبدي حول الجفاف والموت الذي عبّر عنه زكريّا بلسانه ووجدانه. فنقوم مريم برحلة نحو الصحراء حيث يتم الاحتفال بخصوبة الأنثى بين النخلة المحملة بالرطب والنهر الذي تفجّره المياه. والنخلة والمياه هما عنصران من عناصر الحياة، يتصلان مباشرة بخصوبة الأرض. فيقام الاحتفال بالخصوبة ليس في صورة الواحة بين الشجرة والمياه فحسب، إنما في صورة الأحداث نفسها. يربط النصّ خوف مريم على المأكّل والمشرب بخوفها من ألم الوضع مما يدمج صورة الأرض بصورة الأنثى التي عبّر عنها في جملة «فَأَدْنَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنَ قَد حَمَلْتَ رَبِّكَ تَحْتَكَ سِرًّا» (مريم ٢٤) فألوية ذكر السريّ (المياه) مع تكرار كلمة «تحت» في «من تحتها» (بطن مريم) أو «قد جعل تحتك سريّا» (بطن الأرض) يشير إلى الدخّل إلى رحم الأم ورحم الأرض. أتى إلى مفهوم الأمومة التي تتحكّم في الجسمين، جسم الأنثى وجسم الأرض معاً. فتظهر «التحت» الأولى كرحم مريم الذي سيلد غلاماً، بينما تظهر «التحت» الثانية كرحم الأرض الذي سيفجّر المياه مما يُحيي الأرض. هذه المقابلة بين تولّد مريم على المستوى نفسه مع تولّد الأرض يعطي مريم صورة تتعلّق بالجوهرية، أي ما يعطي الأنثى قيمة في الخصوبة. فتأخذ الأنثى الخصبة مكانها اللائق في حدائق الجنة التي «تَجْرَى مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» كما ينال المؤمنون والمؤمنات حدائقهم التي وعدوا بها. (١١١)

(١١٠) لمفهوم الطراز البدني «الأرخبتياب» حسب المحلّل النفسي يونغ، انظر C.G. Jung, *The Archetypes and the Collective unconscious*, vol. 9 in *The Collected Works of C.G. Jung*, translated by R. F. C. Hull (Princeton, 1957) 71,74.

(١١١) هناك أرسون سورة ترد فيها الأنهار المرتطة بالجنة منها ٢٩ سورة مكيّة وسورتان مدنيّتان.

وتدمج صورة مريم الأنثى وهي تهزّ الشجرة لإطعام نفسها بقوة الشجرة التي تعطي أيضاً الشمر والحياة. ونستطيع تخيل هذا الإدماج بين مريم والنخلة في صورة للآلهة التي تعطي ثمرها في عمل فني مصريّ من السلالة الثامنة عشرة تعتبر من أكثر الصور دراماتيكية للدلالة على أمومة الشجرة.^(١١٢) في هذه الصورة تختفي الأنثى داخل الشجرة، ونرى فقط ذراعيها الممتدتين خارج الشجرة، تحمل في الذراع اليمنى صينية عليها تقديمات من الخبز والبخور، وتحمل في الذراع اليسرى إناء تصبّ منه المياه إلى الأرض. إن المعادلة الرمزية للمؤثّ الأموميّ، كما يقول الباحث أريك نيومن، «المؤثّ الذي يطعم، يولد، يتحوّل، الشجرة، الركيزة من الجاد، شجرة المجنة، وشجرة الكون، كلها واحدة».^(١١٣) فالمياه والأرض هما عنصران من عناصر التوالد المتصلة بعضها ببعض؛ ومثل العباء تصبح الشجرة المثمرة هي المكان المناسب لولادة الأبطال. فشجرة ولادة أوزيريس تتكرّر في ولادة أفونيس، وفي القرآن الكريم يولد عيسى في ظلال الممهوم الأنثوي للشجرة. فالخوف على خصوبة الأرض وخصوبة الأنثى واحد، لذلك فإن إزالة أيّ ضرر أو اتهام للعذراء البطل، كما يذكّرنا نورثروب فراي، يعتبر ضمن موضوع الدفاع عن التوالد والخصوبة.^(١١٤) وإن تكن أهمية خصوبة الأنثى لا تختلف عن أهمية خصوبة الأرض إلا أن هناك اختلافاً بينهما، فمريم هي التي تقوم بالرحلة تجاه الأرض والعكس ليس بصحيح. فكما يشير أفلاطون:

في الخصوبة والتوالد، لا تقدّم الأنثى كمثال للأرض بينما هي الأرض التي تصبح مثلاً للأنثى. لأن الأرض، كمفهوم خلاق للأثوثة، يحكم كل حياة متولّدة، ويحمل السرّ الأعماق والأصلي «للحمل والخلف» مما نرتكز عليها كل الحياة الحيوانية. لذلك، فإنّ

Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, (Princeton, 1974) (١١٢) 242.

Neumann, *op cit.* 243. (١١٣)

Frye, *Wards with Power, op.cit.* 215. (١١٤)

الأرض وتحولاتها ترمز إلى الجوهر الأعلى والأكثر لألغاز
الإنوثة. (١١٥)

وقد عبّر عن جدلية الموت - جدلية الحياة المقلقة للإنسان، وعلى مستوى
اللاوعي، في طبيعة مريم، وفي منطق التضاد التي نشعر بها في قراءتنا
للأحداث. فمريم تلّقح بروح الله الذي يتمثل لها بشراً صوبياً؛ فإذا الرسول هو
روح (ملك) ويشير (إنسان). ثانياً، وإن تؤكد مريم على علويتها في ذكر عدم
المساس بها من أي بشر، إلا أنها تحمل وتضع بالأم وصرخة نسمها في دعائها
على نفسها بالموت. وأن يعبر عن قوة الأنثى وتكليفها الرمزي بالسعي لإطعام
نفسها بنفسها بالإيعاز لها هزّ الشجرة، إلا أنها تصمت لاحقاً أمام ابن المهد،
ليتكلم نيابةً ودفاعاً عنها. لذلك فكون مريم عذراء وأماً لا يجعلها مثلاً واقعيّاً
للمرأة إنما تصبح مريم المثال التاريخي للأُم، في الرمزي أي تصبح هي الأرض.
نتذكر في شرح منطق التضاد هذا كلمات نورثروب فراي الذي يعلمنا أن
البنى العيئية (الأسطورية) تستمرّ بإعطاء شكل الاستعارات والبلاغة لأنواع متأخرة
من البنى (١١٦) مع أن حصيد الكتب المقدسة، كما تقول الأستاذة نويغرت، هو
في وساطتها كوسيلة لإزاحة الأسطورة بامتياز:

لقد لوحظ بالنسبة إلى الأديان التوحيدية الثلاث أن كتبهم المقدسة
لا تحيل بنفس الطريقة التي يحيل إليها التفكير المبني الأشياء إلى نظام
مقدّس قديم (أركيك) يركز على البدايات الأولى البدائية التي تحتاج
إلى حفظ، بل يحيل إلى أحداث تعتبر جزءاً من سلسلة أشياء مترابطة
ومستمرة للأحداث. (١١٧)

Neumana, *op.cit.* 243.

(١١٥)

Frye, *The Great Code, op.cit.* 35.

(١١٦)

Neuwirth, "Myth and Legends in the Qur'ān," in *EQ* 3(2003) 478.

(١١٧)

ليس هناك بالطبع في قصة مريم أي حنين للعودة إلى نظام أمومي بدائي قديم لكن حتماً هناك إشارة إلى بعض الحنين إلى هذا النظام. فإن حمل مريم من روح الله يشير إلى قوة الأنثى في المقتس، وقربها من جسدها في لحظة الوضع وقربها من جسد البيئة الطبيعية، مصدر خصوبة الأرض، كل ذلك قد يشير إلى زمن كانت به المرأة تُعبد لخصوبتها. وقد أشار القرآن الكريم صراحةً إلى عبادة كانت تقام بين الناس لمريم، وقد أذن القرآن عبادة مريم كآلهة من دون الله (قرآن ١٩٦:٥) وأذن أيضاً هؤلاء الذي يعبدون الإلهات الإنثى (قرآن ١٩:٥٣). ويمكن أن نشعر بهذه الخسارة في دعوة مريم المحيرة على نفسها بالموت بسبب ألم المخاض والحسرة: ﴿يَكْتَنِي بَيْنَ يَدَيْ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًا مَنْسِيًّا﴾. فهذه الكلمات قالتها مريم وهي تقف أمام الشجرة لا لتذكرنا بأسلوب رثاء شوارع العرب لأنفسهن فحسب بل لتذكرنا أيضاً برثاء ماري لنفسها في إجيل يوحنا (٢٥: ١٩) حيث تقف مريم أمام الصليب في حزن. ويقدم الناقد فراي مرة أخرى تحليلاً ثاقباً لهذه «الاستعارة التي تعتبر صليب الألم أو شجرة الحياة التي سبقت في اللاهوت المسيحي كواحدة من الأساطير التي كانت تسعى «القضيب الرمري المفقود». «^(١١٨) باختصار، أو بكلمات أخرى، إذا كان الملك قد طمأن مريم بقضاء الله لها بهية الغلام، فلماذا ترفع مريم صوتها متمنية الموت؟ أي إذا كانت المرأة من المتطلق الرمزي لا تزال محتفى بها لخصوبتها وللحياة، فلماذا تمنى مريم أن تكون نسياً منسياً؟ والجواب ربما لأنها تقف كالأم المثل لزمان مفقود تربعت عليه للمركز والسلطة.

وهناك دليل آخر على نظام أمومي يشهد على وجوده القرآن الكريم ويذكره، وهو النظام المتعلق بالنسب الأمومي واستمراريته في الإسلام المبكر جنباً إلى جانب مع النظام المتعلق بالنسب الأبوي.^(١١٩) فهناك كثير من الملوك والشعراء

Frye, *The Great Code*, op.cit. 147

(١١٨)

See Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).

(١١٩)

الذين ينسبون إلى أمّهم^(١٢٠) وأيضاً نساء من الشخصيات المعروفة اللواتي تُسبّن (إلى جانب آبائهن) إلى أمّهن وجَدّاتهن لأمّتهن^(١٢١). إن إعلان اسم عيسى (عليه السلام) بابن أمّه في آية التعقيب ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلِكَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (مريم: ٣٤) لا يُعتبر أمراً غريباً عن مجتمع ما قبل الإسلام فقد نودي موسى بـ«ابن أمّه» (قرآن ١٥٠: ٧، ٩٤: ٢٠). ونودي عيسى بابن مريم في غير آية (قرآن ١٧: ٥ و ٥٠: ٢٣). وكثيراً ما كان نسب الملوك والشعراء إلى الأمّ مصدر فخر وعزّة،^(١٢٢) وقد ذكرت خديجة زوجة محمّد الأولى، في التراجم المبكّرة، بنسبها إلى أبيها وأُمّها وجَدّتها لأمّها^(١٢٣). لكن مع إقامة المجتمع الإسلامي الأول في المدينة ربما جاء الأمر بالتشديد على النسب الأبوي لأول مرة (قرآن ٥: ٣٣).

ويشار إلى النظام الأمومي في قصّة موسى وبنات مدين^{١٢٤}، حين تطلب إحداهما على استحياء من أبيها أن يستأجر موسى، فيطلب الأب من موسى الإقامة ثمانية أعوام في خلعتة (قرآن ٢٨: ٢٦)، وعادة عرض المرأة نفسها على الرجل لم تكن غريبة على العُرف القبلي العربي ما قبل الإسلام. فبين نساء السبي اللواتي دخل بهن كانت المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها للرسول ﴿وَأَمْرًا مُؤَمَّسَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ (قرآن ٤٩: ٣٣).

وأخيراً، إن السردية الاحتفالية التي عبّر عنها «النظم» في القصص الثلاث قصّة زكريا ومريم وإبراهيم، تجعل موقع قصّة مريم مركزياً ليس فقط في الخطاب

(١٢٠) انظر «النسب إلى الأم» في أحمد محمود الحوفي، المرأة في الشعر الجاهلي، ط ٢، (القاهرة: د. ت.)، ص ١٠٥؛ وعلي الهاشمي، المرأة في الشعر الجاهلي، المرجع نفسه، ص ١٨٧-١٩١.

(١٢١) انظر ترجمة خديجة زوجة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد، ٨ (بيروت، ١٩٦٠-٦٨) ١٤.

(١٢٢) لقد نسب ملك الحيرة عمرو بن هند إلى أمّه، وكذلك نسب المناذرة إلى أمّهم ماء السماء، وكذلك كانت العادة بالنسبة إلى الفساسة. انظر الحوفي، المرأة في الشعر الجاهلي، المصدر نفسه.

(١٢٣) ابن سعد، المرجع السابق.

السردّي القصصيّ لسورة مريم، إنّما في القرآن المكيّ، فقد لعبت مريم دوراً مركزيّاً في بناء العمود الفقري للخطاب السردّي، وفي دور التخلّص للنبيّ محمد (صلى الله عليه وسلّم) في استحضار الشخصيات البيئية من الكتاب السماوي لتاريخ الخلاص. فلننظر إلى بعض الكلمات المفتاح كالرحمة ومفهومها (رحمة الله) التي استهلّت بها السورة ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدُكَ زَكَرِيَّا﴾ (مريم: ٢)، وبرزت في القسم القصصيّ (الطريحيّة) وارتبطت بهبة الله الذريّة المذكور لذكريّا "فهب لي من لدنك ذرية"، ولمريم ﴿لَا هَبْ لَكَ عَلَماً زَكِيًّا﴾، وإبراهيم ﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا جُطَاءً نَبِيًّا﴾. فهبة الذريّة هذه لا تكون بدون رحم الأم. لذلك في سورة تستدعي الرحمن ست عشرة مرّة وتستهلّ السورة بكلمة الرحمة، وتضع قصّة مريم في قلب السورة، لا بدّ أن يكون هناك ترابط أو علاقة متبادلة بين الرحمن، الرحمة ورحم الأم، علماً أن جذر الكلمة واحد ر ح - م. وقد أوصي عيسى بالصلاة والزكاة على المستوى نفسه مع البرّ بوالدته مما يجعل هذه الدلالة اللغويّة واللاهوتيّة على صعيد الرحمة، الرحمن ومريم ميزة قرآنيّة.

٤.٣ الخاتمة

نظهر في عرض وتحليل قصّتي زكريّا ومريم وجوه التطابق والاختلاف بينهما، لكن نختلف ردة فعل زكريّا عن ردة فعل مريم بالنسبة للبشارة بالولد. وإن كانت النبوة ليحيى قبل عيسى إنّما الصدارة والمكان الأرفع للأخير لأنه يتكلّم بصوت «الأنا» فيسلّم على نفسه بنفسه. أما بالنسبة إلى قصّة رحلة مريم، وإن كانت نهايتها هي ولادة الطفل عيسى (عليه السلام) أي البشارة به وولادته فإنما القصة هي أيضاً قصّة مريم لذات الأنثى المرتبطة بالخصوبة المقدّسة عند العرب.

ويناقش التحليل الأسلوبي الفرق بين القول القرآني والقول الشعري، ويقدم أوجه الاختلاف في نظرية المعرفة بينهما ويتحقّق القرآن العرب على الأسس اللغويّة نفسها التي يقوم عليها الشعر العربي. وقد قدّم التحليل الأسلوبي،

باستحضار «نظرية النظم» عند عبد القاهر الجرجاني وتطبيق نظري للأسلوبية الحديثة، أي العناصر اللغوية-البلاغية في قصة مريم وكشف عن مساهمة القصة لقيمة النص الجمالية. وقد أعيد سرد القصة باختصار، وجمعت المادة اللغوية-البلاغية ووصفت أفعال (خطاب السرد والشخصيات الحكائية) إلى الفواعل (الشخصيات) والفواصل (في أواخر الآيات) إلى التكرار الصوتي الذي ظهرت أهميته في ترداد الحرف والكلمة والتعابير الجاهزة. وحللنا تحليلاً لغوياً يعتمد معيار «الجندر» (اللغة بين الحياد والتحيّز للذكورة أو الأنوثة) لتحليل حرف «الذال»، فوجدنا أن حرف «الذال» يلعب دور الربط بين «الذكر»، وهي وسيلة البلاغ السماعية، وبين «الذكر» هبة الله «كثيرة» للشخصيات الرئيسية الثلاث من الأنبياء والصديقين زكريا ومريم وإبراهيم. أما المادة البيانية أو المجازية فقد أظهرت مدى فعالية الصور والتمثيلات في «نظم القرآن» الذي وصعته الدراسة بـ«الحدث القرآني» وهو تعبير للأهوتي كنيث كراغ يصف به الخطاب القرآني بالحدث لأنه تواصل بين صاحب البلاغ ومجتمعه. فاللغة العربية وأسلوبها البياني هي لغة التواصل وتمثل القيم والمثل والتطلعات للأداء السلوكي للرسول والمتلقين. وقد ظهرت لنا أداة بيانية كالكناية، والتصريف (حذف تاء التانيث)، والمجاز العقلي، والاستعارات، ومن غريب القرآن الكثير. وقد نوفش اسم مريم ومعناه، وعرضت ألقاب مريم، وتم، كما نرجو، إزاحة سوء الفهم الطويل بالنسبة إلى لقب مريم به «أخت هارون». وقمنا بتفسير جملة «فَأَدْنَاهَا مِن نَّحْيِهَا آلَ عَمْرٍاءَ فَدَخَلَ زَكِّيٌّ بِغَيْرِ سَرِيَّا»، لأنها تحتوي غريب القرآن في مفردة تعتبر كلمة مفتاحاً في المتن الحكاية.

إن معظم المادة اللغوية والبلاغية هي عربية المنشأ كما يؤكد على ذلك الخطاب القرآني مراراً «إِنَّا أَرْسَلْنَا قُرُونًا عَرَبِيًّا لَّمَّا لَكُم مَّقَالُونَ» (يوسف: ٢)، (١٢٤)

(١٢٤) انظر إلى الآيات: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا عَرَبِيًّا» (الرعد: ١٣٧) «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا قُرُونًا عَرَبِيًّا وَبَرَاءًا يَوْمَ مِائِةٍ» (طه: ١١٣) «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ بِالْحَقِّ لَتُقِيمَنَّ السَّلَامَ بَيْنَهُمَا» (الزمر: ٢٨) «كَتَبَتْ

ونستطيع أن نقيسها بعمادة الشعر العربي نفسها.^(١٢٥) لكن لا نستطيع مقارنة نظم الآيات بنظم الآيات الشعرية لأن القرآن الكريم يمثل قطعة على مستوى أشكال التعبير مع الشعر العربي الجاهلي. وقد كشف التحليل الأسلوبي لنا عن العادة اللغوية-البلاغية دون إعطاء آراء مسبقة أو قبول قوالب حاضرة؛ وقد تم الكشف عن كلمة من المصرية القديمة (القطبية) قد تكون إشارة بطريقة غير مباشرة إلى رحلة مريم إلى مصر أي رحلة العائلة المقدسة، هذه الرحلة التي كانت شائعة ومعروفة لدى المجتمعات المسيحية المبكرة. وأخيراً أتاح التحليل الأسلوبي لنا تذوق اللغة التعبيرية والحسية التي استخدمت في متن الحكاية على لسان الشخصيات ف شعرنا بأنم زكريا من اشتعال رأسه بالشيب وفقدانه الأمل في العقب، و شعرنا بأنم الوضع في صراخ مريم وهي تدعي على نفسها بالموت، و شعرنا برقة قلب إبراهيم على أبيه وهو يستعطفه للإيمان بالله منادياً له بأبوتنه «يا أبت» في خطاب للتحنن بين الابن وأبيه. وكذلك شعرنا بالعطف على «الأم» في كلمات الرقة التي أوصى الله بها عيسى رافةً بأمه وتواضعاً لها.

وقد أطلعنا القارئ على الشخصيات المسيحية الأخرى، وأشرنا إلى أن قصصها لم تتكرر كقصة مريم. وأبنا أسباب تكرار القصص في القرآن الكريم وذكرنا أنه يعود إلى طبيعة النص الذي نزل «مفرداً» أو استجابة لقول أو «على مكث» مما يربنا طبيعة القرآن الأدبية التي تعكس نصوصاً لا تزال في سيرورة التطور. وقد ناقشنا طبيعة الخطاب السرد القصصي وميزنا بينه وبين متن الحكاية والمتحاورين، وعرضنا لمسألة إجهاض متعة القص التي ناقشنا ستاتكوفيتش ونقدتها الدراسة على أساس طبيعة النص الذي يعيش في قلوب المسلمين وسمعهم قراءة في العين كما تلاوة مما يتيح للقارئ فرصة الحفاظ على

— قِيلَتْ يَرْجِعُ رَبُّكَ رَبًّا لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (فضلت: ٣)، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الشورى: ٧) وغيرها من الآيات.

(١٢٥) إن أسماء العلم كما ناقشنا هي من العبرية والسريانية وهناك مصطلحان من الفطية والنطية القديمة.

هذه المتعة. وقد قلّعتنا وظائف خطاب السرد القصصية التعليمية من النص نفسه. وكما قمنا بمقارنة شخصية مريم والشخصيات المسيحية الأخرى كزكريّا مثلاً قمنا بمقارنة شخصية مريم بالشخصيات النسائية الأخرى خاصة تلك الشخصيات المستحضرة من التراث البيبلي. وقد ظهر لنا أن شخصية مريم استثنائية لأن القصة عُرضت لذات مريم كما لأموعتها، خاصة أن مريم لعبت في قصتها دوراً مستقلاً، وقامت برحلة مفردة، وعُرفت باسمها (لا باسم أفراد أسرتها فقط) وناداهها الملك باسمها مباشرة، وأعطت ابنها نسبها أيضاً لذلك تمتلك مريم قوة الاسم والتسمية.

وقد عولجت عناصر متن الحكاية من الأحداث إلى الشخصيات وأدوارهم، والأمكنة الجاقّة وتحولها إلى أمكنة خصبة قادرة على التوليد. ونوقشت بالتفاصيل بعض الحوافز الأدبية «الموتيفات» المهمة التي تعود إلى التراث اليهودي والمسيحي. وقد استخدم «الموتيف» كصورة أدبية مشهدة وتحليلية بسبب طبيعة قصة مريم التي تشبه «الحكاية الشعبية» التي تنتقل عن طريق المشافهة من بيئة ثقافية إلى أخرى فتتوالد معها موتيفات جديدة. ولم أحلّل الصورة الشعرية في موتيف «هزّ الشجرة» الذي يعتبر إضافة قرآنية إبداعية إلى الموتيفات القديمة وما تمّ إبرازه، في دراسة «الموتيفات»، بين القصة القرآنية وسابقتها القصة المسيحية (خاصة حسب رواية إنجيلي يعقوب التميمي ومثى المنحول) هو كشف الإبداع القرآني، الذي أضاف موتيفاً جديداً إلى الموتيفات القديمة، في صورة رحلة مريم التي تقوم بها وحيدةً لتلد عيسى تحت شجرة الخصب (النخلة) وفوق السريّ (مياه النهر)؛ وهل تلد الأنثى الحامل إلاً وحيدة، أي لا تعيش الأنثى المخاض إلاً وحدها مما يشير إلى شاعرية في أخذ الواقع الذي هو قصة مريم إلى الكوني الذي هو كلّ أنثى في لحظة الولادة. وقد صوّر القرآن الكريم حدث الولادة في مشهد رموز عودة الطبيعة إلى الحياة، وذلك ليس لأنه يريد تغيير المشهد المسيحي للولادة بل لأن القرآن يريد أن يقول لنا شيئاً مميزاً عن خصوبة الأنثى مقابل خصوبة الأرض. لقد تمّ إصاح صورة خصوبة الأنثى بخصوبة الأرض

لإعطائنا فرصة للاحتفال بخصوبة الأنتى وقوة الأمومي. لذلك تأخذ رحلة مريم إلى الصحراء الواقعي، أي قصة مريم أم عيسى، نحو الكرنى، أي الأم المثل في سياق الطرازات البدئية (الأرخيتايب)، فالذاكرة الجماعية، كما شرح مارسيا إلياد، تتعلق بتحول الأحداث التاريخية بطريقة تدخلها في طراز الذهنية البدائية، فلا تستطيع حفظ ما هو شخصي بل تحفظ فقط ما هو مثالي. يقول:

إن استعادة حادثة تاريخية أو شخصية واقعية في الذاكرة الجماعية ممكنة لقربين أو ثلاثة على الأكثر. وذلك لأن الذاكرة الجماعية تجد صعوبة في إبقاء حدث فردي وشخصيات معينة. فالبنى التي تتحرك صمناها هي: تصنيفات عوض عن أحداث ومثالات عوض عن شخصيات تاريخية. (١٢٦)

لذلك تصور لنا مريم في قصة حملها وولادتها في موقف مزدوج بسبب الميثي (الأسطوري) الذي يطلق التضاد في الوجود ويحاول أن يزود صورة مطلقة يتجاوز بها هذا التناقض كما يقول الأنثروبولوجي كلود ليفي شتراوس. (١٢٧) وتنتجلى صورة التناقض في الحياة بوضوح منذ البداية: كموضوعاً عقم زكريا وخصوبة مريم، كموضوعين تجريبيين رئيسيين، يتطابقان مع جفاف الصحراء والواحة بنخلتها ومريها. وهذا المنطق واضح أيضاً في طبيعة مريم العذراء والأم. وطبيعة مريم العذراء هي، بنظر المحلل النفسي كارل ج. يونغ، المثال التاريخي للطبيعة المزدوجة للآم في الطرازات البدئية (أرخيتايب). (١٢٨)

لذلك تشكل مريم الشخصية الرئيسية في المتن الحكائي التي تساهم في بناء العمود الفقري للسرد والحوار، وقد سميت السورة باسمها، وقد حكى مريم في

Miron Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, transl. Willard R. Trask (New York, 1954) 43.

Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, trans. By C. Jacobson and B. Schoepf (New York, 1963) 229.

See Carl G. Jung, *Aspects of the Feminine*, transl. R.F.C. Hull (London, 1982) 110 (128)

قَصَّتْهَا بصوت «الأنثى» وحاورت الشخصيات الأخرى بلغة الأنثى الضعيفة. وقد استحضرت قصة مريم من الكتاب على المستوى نفسه مع استحضار الشخصيات النبوية الأخرى كزكريا وإبراهيم. ومريم هي البطلة التي تعود من رحلتها منتصرة بعد أن عانت على الصعيدين الشخصي والاجتماعي، الأول في خوفها وقلقها ووجعها، والثاني في اتهام القوم لها في عفتها. ولا ننسى أن حقيقة مريم لا تقع في النظام الميثي نفسه إنما في العلاقة بين الميثي والأدب. فعبارات المفاجأة والألم وعاطفة الولد لأمه، كما عبر عنها النص على لسان مريم والمتحاورين، يمثل الحقيقة النفسية وراء أسباب إعادة سرد قصة الطفولة بسياق سردي مختلف، كما ظهر لنا من إنابة «موتيفات» قديمة من التراث الديني البيبلي مع موتيفات من التراث الشعري العربي القديم. هذا الذويان بين أشكال التعبير، في أقصى قدرات التخيل، قد كشف عنه الخطاب القرآني بالنسبة إلى أكثر النساء هيبة في القرآن الكريم.

فمريم، مثل الأنبياء الآخرين، تستحضر قصتها من الكتاب، أي الكتاب السماوي، لنشهد صراعتها ضد الخوف وألم الوضع واتهام القوم لها. فإن رحلة مريم تشكل قلب بناء السرد القصصي لقصص ولادات الأنبياء مما يدفعنا إلى التفكير بدورها كدور التخلص لصاحب البلاغ النبي (صلى الله عليه وسلم) الذي يسعى لولادة مجتمع جديد. ففي المرحلة المكية الثانية، حسب رواية ابن إسحق صاحب السيرة، هاجر المسلمون الأوائل إلى الحبشة خوفاً من اضطهاد قريش؛ وفي هجرتهم هذه، تلا المسلمون الجزء الأول من سورة «كاف هاء ياء عين صاد» (سورة مريم) أمام نجاشي الحبشة، مما أسفر عن ردة فعل رجة تجاه المسلمين الذين لجأوا في هجرتهم الأولى إلى أرض المسيحية.^(١٢٩)

See Ja'far b. Abī Ṭāleb's speech to the Negus under the subtitle, "The Quraysh send (١٢٩) to Abyssinia to get the emigrants returned" in Ibn Ishāq's *Sira, The Life of Muhammad*, transl. A. Guillaume *op.cit.* 151-152.

الفصل الرابع

آيات قصة طفولة مريم في سورة آل عمران وشكل الوحدات الأدبية

تشكّل الآيات التي تسرد مشاهد قصة طفولة مريم في سورة آل عمران^(١) (المدينة)^(٢) القسم الأول من السورة (قرآن: ١-٦٣). وأنه لمن المنطقي افتراض تشكّل السور الطوال (طول سورة آل عمران ٢٠٠ آية) نتيجة دمج وحدات صغيرة الحجم ومتنوعة الأحكام والقصص. وهذا الافتراض مقبول من قبل المراجع المختلفة التي تناقش الأسباب التي تمّ بها دمج الوحدات الصغيرة في سور كبيرة. ومن الأسباب المهمة التي تدعو إلى هذا الافتراض هو تقاوُث الربط بين الأُمُكار في السور الطويلة.^(٣) ويختلف سياق سورة آل عمران عن سياق سورة

- (١) عدد آيات سورة آل عمران مثنان، منها ١٨٣ مقفّات، والفواصل الرئيسية: ون/أن/أم/آب/آد/آر
(٢) عدد السور التي حدثت بالمدينة أربعون بالمئة من القرآن. وهي حسب نظام بولذكه ٢، ٩٨، ٦٤، ٦٢، ٨، ٤٧، ٣، ٦١، ٥٧، ٤، ٦٥، ٩٥، ٣٣، ٦٣، ٢٤، ٥٨، ٢٢، ٤٨، ٦٦، ٦٠، ١١٩، ٤٩، ٩، ٥. انظر أيضاً

Bell, Richard and Watt, Montgomery. *Introduction to the Quran* (Edinburgh, 1977).
(٣) انظر كيف أن بولذكه، حسب المراجع الإسلامية الكلاسيكية وفهمه الخاص، يؤرّخ بعض الآيات حسب الأحداث المختلفة في الفترة المبكرة للهجرة إلى المدينة والتي تدلّ على أن آيات مختلفة بتاريخ نزلها قد جمعت معاً. فيتّم بذلك شكل السورة كمرتب: الآية ٢٦ في العام الخامس في ظروف حفر الخندق في المدينة، الآيات من ٩٣/٨٧ - ١١٣ - ١١٧ بعد معركة بدر، ٩٣/٩٨ حسب البعض تشير إلى جهود الفتح في العام الرابع بعد إغصاع بني النضير، ١٢٨/١٢٣ حين جرح الرسول في معركة أحد. انظر بولذكه، تاريخ القرآن، المرجع نفسه، ١٧٢-٣.

مريم،^(٤) حيث تبدأ سورة آل عمران بالقسم الجعجاعي (الآيات: ١-٣٠) كمقدمة للمشاهد القصصية (الآيات: ٣١-٦٣).

تأتي سورة آل عمران في الترتيب العثماني بين سورة البقرة (٢) وسورة النساء (٣). وتنتهي الفواصل الرئيسية بمقطع مغلق ذي حرف صوتي مديد /م/ /آب/ /آد/ /آر. ويرجع أثر الصوت في فاصلة آب إلى صدى الكتاب، المفردة المفتاح في هذا الجزء من سورة آل عمران، كما كانت كلمة الرحمن المفردة المفتاح في سورة مريم. وتبرز الفواصل التي تميل إلى الموسيقى في مدّ اللين أو المدّ العارض للمكون. وتستهلّ السورة، كما تستهلّ في سورة البقرة، بأحرف فواتح السور، ألف، لام، ميم،^(٥) تلحقها نسيجة التوحيد ووحدانية الله والإعلان عن وحدة الكتب السماوية:

الْحَمْدُ
لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الَّذِي آتَى الْقِيَوْمَ
زَكَاةً عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحَقَّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ
وَأَنزَلَ الْتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ لِقَائِكُمْ
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ^(٦)

ولأن مجموعة الآيات تميل إلى النثري لا الشعري، على غير ما هو في سورة مريم، فلا ضرورة هنا للقيام بعرض الآيات آية كما فعلنا في سورة

(٤) وإن كان شكل سورة مريم ينقسم بين الطريفة والتقيضة فإن السورة كما ظهر لنا في مجموع وحداتها الأدبية هي متماسكة ومتراصة متطابقة

(٥) يقول السيوطي في الأحرف المتقاطعة ألف، لام، ميم، إن مخارج الحروف فيها تشمل الحلق واللسان والشفاه.

(٦) يقدم نولدكه معنى الفرقان كالآتي:

إن الفرقان لا تعني بالفعل «كتاب»، بل تفيد، كاسم مجزء، معنى الوحي، وتستعمل بهذا المعنى سواء للوحي الذي تلقاه محمد (سورة آل عمران ٣: ٣) وحتى الفرقان ثالثة إلى الذي تلقاه أنبياء آخرون مثل هارون وموسى. انظر نولدكه، تلويف القرآن، ص. ٣٢.

مريم. إذاً ليست هناك حاجة، - كما في سورة مريم -، إلى التحزّي عن وحدة السورة وتجانس وحداتها العضوية. فشكل سورة آل عمران، كما قلنا، مركّب من وحدات متنوّعة البنية، وهذا واضح في طول السورة التي لم تتقيّد باعتبارات تتعلق بالشكل بقدر تقيدها بالموضوع، (الذي يُعالج بشكل مستقل في كل وحدة)، بالضبط أو تماماً كما هو الحال في سور أخرى في القرآن الكريم.^(٧) لذلك سنعرض وحدات الآيات كلما تطلّب الشرح منا ذلك، ونستطيع عندها تمييز الوحدات المستقلة شكلاً وموضوعاً باعتمادنا على عناصر التغيير التي تطرأ على البناء والأملوب، وعلى مراقبة الوحدات من خلال الفكرة الرئيسية المترابطة بينها والتابع المنطقي للسرد.

إن الآيات في سورة آل عمران تعيل إلى الثرية التي تحافظ على التوازن وهناك تنوّع في «الكولون»، من ثلاث آيات إلى تسع (مثلاً تحتوي الآية السابعة عشرة كولونات)؛ لكن توجد وحدات متناغمة قصيرة تقترب من اللينرجي المسيحية، وتعطي هذه الوحدات القصيرة نبرة صوت ناعمة مقارنة بنبرة الججاج الحادة في السورة. وبداية إن الخطاب الموجه في هذه السورة إلى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، يُفهم منه اليهود والنصارى، ومن «الأميين» الذين حُرّموا الكتاب، كالمشركين من قريش. أما الخطاب الججاجي المتضمّن فهو موجه إلى «فئة من الذين آمنوا الكتاب» ويُسّثنى منهم النصارى،^(٨) الذين برزوا هنا في اصطفاء الله لهم، وفي الصلوات، والترانيم والمشاهد القصصية، بصورة الإعجاب الكبيرة.

(٧) للغايات بين علماء الدراسات القرآنية في الغرب حول أو ضد وحدة السور، انظر:

For the argument for and against the unity of the *sūras*, see Bell and Watt, *Introduction to the Qur'ān*, op.cit. p. 113 and A.T. Welch, "Sūra" in *EQ* (1997) p.888. See also, 'Isa J. Boullata, "Literary Structures of the Qur'ān," in *EQ* (Leiden, 2003) 194-196.

(٨) يشار دائماً في القرآن الكريم إلى المسيحيين بالنصارى، انظر المقال الجيد في موسوعة القرآن الكريم،

The Christians are always alluded to in the Qur'ān as an-Nasāra. See Sidney Griffith, "The Christians and Christianity," in *EQ* 1(2001) 307-316.

وتظهر الطروحات العقائدية في منتصف الخطاب مما يدل على أن سير مشروع النبي محمد لدين الله لا يزال قيد التطور.

يميل نولدكه لتأريخ القسم الأول من «سورة آل عمران» إلى فترة ما بعد معركة بدر (العام الثاني من الهجرة) في وقت بدأ النبي محمد النظر إلى فكرة «ملة إبراهيم»، يعني فكرة الإسلام كدين إبراهيمي.^(٩) ويشارك سيد قطب، على عكس رأيي الواحدي والسيوطي، نولدكه في الرأي هذا، فيربط هذا القسم بالفترة المدنية الأولى بارتكازه على الإشارة التي ترد في السورة حول معركة (الآية ١٣) وعلى دعوة النبي محمد «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» و«الْأُمِّيِّينَ» للإسلام (الآية ٢٠). وهذه الدعوة بالقول عن طريق المحاجة والإقناع تشير إلى أن محمداً (صلى الله عليه وسلم)، لم يكن قد واجه بعد العشائر اليهودية في يثرب (الاسم القديم للمدينة) وجوارها من الواحات، كما لم يصارعها كما حصل في ما بعد. وقد شكّلت هذه العشائر تحدياً للنبي لا يقل خطورة عن تحدي أهل قريش للنبي، ربما لأنهم «وَمِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» وبالتالي هم قادرون على إظهار تفوقهم على العرب الذين لم يعرفوا الكتاب (من الأميين)،^(١٠) فيقدر اليهود مثلاً على إثارة مسألة كلامية أو عقدية لإحراج النبي، وقد تأمل النبي محمد في البداية «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» خيراً، لكنهم رفضوا بالنهاية التنازل عن السلطة للرضوخ لدين محمد.

تحمل دعوة الكتابيين والأميين إلى الإسلام، «وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُكُمْ» (الآية ٢٠) معنى متضماً في النقاشات الدائرة مع جماعة معينة «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ». ونكرر هنا أنه لا يمكن أن تكون هذه الطائفة من النصاري، لأن القصص تدور حولهم وليس ضلّهم. أما بالنسبة إلى آية «المباهلة»

(٩) انظر نولدكه، تاريخ القرآن، المرجع نفسه، ١٧٠-١٧١.

(١٠) «المعرفة القراءة والكتابة في القرآن ومعنى مصطلح «أُمِّيٌّ»، انظر:

Sebastian Günther, «Literacy» in *EQ* 3(2003): 188-192; and «umme» in *EQ* 5(2006): 399-402.

(المشار إليها في الآية ٦١) والتي يربط أدب التفسير صلتها بوفد نجران الذي زار النبي محمداً في المدينة في نهاية دعوته ونشاطه السياسي في يثرب (بعد سقوط مكة في العام العاشر للهجرة)، فإن الكثير من العلماء يترددون في الأخذ بها كجزء من هذه المجموعة من الآيات.^(١١)

١. ٤ شرح الوحدات الججاجية (١-٣٠) والفصصية (٣٣-٦٣)

المقدمة (١-٩): ١ (ألف لام ميم) ٣ (وم/آن/آم) ٣ (آب/آد)
نبدأ السورة بالأحرف «ألف لام ميم»، يتبعها التأكيد على وحدانية الله، وتواصل الله الذاتي مع محمد لتنزيل الكتاب «وَرَدَّ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحَقَّ» مقابل التنزيل الآخر «الْقُرْآنَ وَالْإِنجِيلَ» كـ «هُنَا فَكُنْ»، ولتنزيل الفرقان (الآيات ١-٣).^(١٢) يحاجج القرآن من البداية مع «الَّذِينَ كَفَرُوا بِكَرْتِ اللَّهِ»،^(١٣) ويعني الكفر هنا الجحود بنعم الله، لأن الأكثرية تهمل واجب الوفاء له.^(١٤) وهؤلاء جرى توعدهم بالعقاب وابتغام الله (الآية ٤).

ويُخبر النص بعدها أن الله «لَا يَتَقَيَّ عَلَى وَثَقٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (الآية ٥) ربما ليشار إلى الذين يُخفون ما في صلواتهم أو يبدونه (الآية ٢٩)، أو ربما ليشار إلى الله «الَّذِي يُسَوِّدُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ كَيْفَ يَشَاءُ» (الآية ٥) التي نهت المتلقين إلى سماع قصص الولادات اللاحقة. فـ«الله العزيز الحكيم» قادرٌ على خلق

(١١) انظر سيد قطب، في ظلال القرآن، ج. ١ (١٩٧٤) ٣٦٢.

(١٢) يناقش جيفري أن «الفرقان» في جميع الآيات باستثناء سورة ٤٢: ٨ يعني «الكتاب المنزل من الله». لكن نولدكه يؤكد أن «الفرقان» لا يعني «الكتاب»، بل فكروا مجردة، «وحي منزل خطوة خطوة، ومستخدم في هذا المعنى في صدد محمد والأنبياء الآخرين كهرون وموسى». انظر نولدكه، تاريخ القرآن، المرجع نفسه. ٣٢.

(١٣) ترد «إن الذين كفروا لم يكفروا» في هذا الجزء من السورة خمس مرات.

(١٤) لا يعني الكفر هنا عدم الإيمان، إنما يعني في معناه الأساسي «عدم الوفاء»؛ ولمتابعة تطوّر معنى «الكفر» انظر،

الصور في الأرحام على نفس مستوى قدرته على تنزيل الوحي وهذه صورة بيانية إبداعية:

هُوَ الَّذِي يُسَوِّدُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَنِيُّ الْقَدِيرُ (الآية ٦)

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ
وَنُفِثَ مِنْكُمْ نُفُثٌ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَلَمْ تُنْفِثَنَّ... (الآية ٧)

إذا تُرِبط الأرحام بالأمهات كما تربط الآيات بأم الكتاب (حرفيًا: «أم الوحي» الكتاب الأصل " للقرآن وجميع الوحي) ^(١٥) فاصل «العائلة المصطفاة» و«الوحي السماوي» واحد، مما يبرز موضوع «دور الأم» الذي يعتبر مركزياً في رواية النسب الأمومي لآل عمران. يعبر الخطاب القرآني عن الحاجة إلى الرجوع إلى آيات سبق نزلها، ليُصتقها إلى «محكمات» و«متشابهات»؛ ويستخدم لهجة شديدة لأن الخطاب موجه إلى الذين في قلوبهم زيغ، ليحذروهم من اتباع ما تشابه به ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله الذي حُصر هنا بـ «الله والراسخين في العلم». وتظهر الإحالة داخل القرآن في تفسير القرآن بعضه لبعض ^(١٦) باستخدام حرف «الفين» في المفردتين «زيغ وابتغاء» والتي سبق أن ذكرت في سورة مريم- كأنها مريم بعثتها «البغاء»- لتظهر غرض النقد المتضمن فيبدو أن قوم مريم (وإن لم يُشر إليهم مباشرة) الذين اتهموها سابقاً هم المتهمون هنا في «ابتغاء الفتنة»، وهذا ما لُوف في البيان الذي يستخدم مفردات سبق أن وردت بفرض الإحالة إلى الموضوع بطريقة غير مباشرة.

تحتوي آيتا الدعاة (الآيتان ٨ و٩) على فعل الأمر بصيغة الرجاء «هب» واسم

See E. Geoffroy, "Umm al-kitāb" E12. 20:854.

(١٥)

(١٦) كما قال الشيخ والمصلح محمد عبيد «القرآن يفسر بعضه بعضاً». لمستوى التناص داخل القرآن

انظر، تمام حسان، البيان في روائع القرآن، المرجع نفسه، ٤٥٧.

«رحمة»، مرة أخرى، ليعزونا بذكر رحمة الرب لذكرنا ﴿ذَكَرَ رَبَّكَ رَبِّكَ عَبْدُ
رَبِّكَ﴾ وعبه الذرية له في ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً﴾.

لذلك تأتي الآيتان كأنهما تهتان القارئ للذكر ذكرنا:

رَبَّنَا لَا تُفِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا

وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

رَبَّنَا إِنَّكَ جَمِيعُ الشَّيْءِ يَوْمَ لَا رَيْبَ فِيهِ

إِنَّكَ أَفْقَهُ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ.

الججاج (١٠ ٢٠) ٢ (آر/آب)، ٦ (آد/آر/آب/آد/و/آر) ٣ (إيم/آب/آد)

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ تَمُوتَ عَنْهُمْ آمَالُهُمْ وَلَا تَرْفَعُهُمْ مِنْ أَعْوَابِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ
ذُووُ النَّارِ﴾. في هذه الآية تهديد لـ ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (سبق أن عرّفوا في الآية

الرابعة) بأن أموالهم وأولادهم لن تُغني عنهم من النار. وقد ذكر هؤلاء بعقاب آل
فرعون (الآيتان ١٠ و ١١) الذي يتكرر في الآيات المكية التالية (قرآن ١٣٦: ٧،

١٧: ١٠٣، ٢٠: ٧٨)، ويسود في قصص آيات العقاب في الآيات المدنية (قرآن
٨: ٥٢ و ٥٤). وقد أشار ديفيد مارشل إلى الفرق في استخدام قصص العقاب

هذه قبل الهجرة وبعدها فقال: «في مكة كان المخاطب في هذه القصص هم
«الأميين»، وقد سبقت لتهديدهم بالعذاب القادم، الذي يعادل عذاب المومنين.

أما في المدينة فكان المخاطب في هذه القصص هو اليهود، وقد سبقت
لتنجيهم على التماثل مع الذين رحمهم الله بالنجاة.»^(١٧)

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ هو الحوار الصامت للذين يستمرّون برفض محمد.

وذكر الذين رفضوا دعوة محمد بمعركة لم يذكر اسمها (الآيتان ١٢ و ١٣).

See David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers. A Qur'anic Study*, (١٧)
(Richmond, 1999) 126

وقورن حبّ الناس للشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث . . . الخ مع «الجئات التي تجري من تحتها الأنهار» للذين اتقوا «الذين يقولون ربّنا آمنا» (الآيتان ١٥ و١٦). ونشير إلى النقد اللافت لحبّ الشهوات الموجه إلى المشار إليهم وقد وضعوا النساء والبنين مع الممتلكات من الذهب والفضة والخيل والأنعام، مما يدين النظرة المادية عند هذه الفئة، التي ينتج عنها اعتبار النساء والبنين (البنين هنا يراد بهم الذرية: «أَمْوَالٌ وَلِبَنُونَ») من الممتلكات. ويمجد ربنا التذكير بأن وعد الذين اتقوا به الأزواج المطهرة والجئات التي تجري من تحتها الأنهار، يحيل نوعاً ما إلى التشبيه بمريم وطهارتها، والنهر الذي يجري من تحتها. ويقابل تهديد الذين كفروا» (الآيات ١٢ و١٤) بوعدهم «الذين اتقوا» (الآيتان ١٥ و١٧). وتنهي الوحدة بصلاة قصيرة، سبقت على لسان «الذين اتقوا» (الآيتان ١٦ و١٧)، «ربّنا آمنا فاعفر لنا ذنوبنا» تذكّرنا بنيرة صلاة «أبانا الذي في السموات . . . اغفر لنا ذنوبنا . . .» وتذكّرنا بقوى ذكر ربنا «المستغفرين بالأسحار .»

أَلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

إِنَّا تَابَعْنَا قُلُوبَنَا لَكَ ذُنُوبَنَا

وَقَدْ عَدَبْنَا الْقُلُوبَ

الْفَكْرِينَ وَالْكَافِرِينَ

وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

وَالْمُسْتَفِيزِينَ وَالْمُسْتَفِيزَاتِ

تفقد شهادة الله على نفسه بالوحدانية،

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

وَالْمُتَكَبِّرُ وَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (الآية ١٨)،

أسلوب «الإحالة إلى الذات»،^(١٨) وهذا الأسلوب الشائع عند أهل العربية يُنطق به للتأكيد والمبالغة.^(١٩) زد على ذلك أن كلام الله عن نفسه لمحمد يعطي محمداً عنصر قوة وتمكين. وقد وضعت شهادة الله عن نفسه بالوحدانية على المستوى نفسه مع الملائكة والراسخين في العلم. ووصلت شهادة الله لنفسه بالوحدانية، الركن الأول في الإسلام، مع اللازمة في صفة الله «العزیز الحكيم» والتي سبق أن وردت في الوحدة الأولى من الآيات (الآية ٦). وتنهى اللازمة «العزیز الحكيم» المتلقين للآية التي تتناص مع روح صلاة التعظيم (التي سبقت على لسان مريم في الإنجيل حسب لوقا) والتي سنأتي على ذكرها في ما بعد (الآية ٢٦).

إن الإعلان عن عقيدة (الدين)، ﴿إِنَّ الْيَقِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ قد خوطب به ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ (الآية ٩) وترد كلمة «الإسلام» للمرة الأولى كمصدر يرتبط بـ«الدين» ليعلم أنه ليس هناك خيار للإنسان بالنسبة إلى «الدين» (إعلان الشهادة) إلا بالإسلام، أي التسليم، مع أن هناك إشارة إلى حرية الاختيار في ﴿وَلَيْسَ تَوَلَّوْا فَرِيقًا عَلَيْكَ الْقَبْلُ﴾ (الآية ٢٠)؛ وقد خوطب ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ مرتين، مرة منفردين ومرة مع «الأمين» (الآية ٢٠). وقد اتهمت المجموعة الأولى بأنها «قد جاءهم العلم بغياً بينهم» والتي تذكر مرة أخرى بكلمة «بغياً» التي ألفت بحق مريم وضد طهارتها. والأمر الشيق في المعادلة هنا هو في وصف علاقة التصارع بين الفريقين كـ«بغياً بينهم» من بعد ما جاءهم العلم، والتي قد تدل، كما يقول هيرشفيلد، «على تأويل الأحبار للفقهاء الذي قد يكون هو الأساس الذي بنى حوله اليهود حججهم ضد محمد». (٢٠)

(١٨) يشهد الله على نفسه بوحدانيته في القرآن الكريم في سبع مناسبات: يونس: ١٥٣؛ التناوين: ١٧؛ السجدة: ٦٥؛ مريم: ٦٨؛ المعراج: ٤٠؛ والحج: ٧٢ و٩٢.

(١٩) يذكر السيوطي أن القرآن نزل في لغة العرب ومن عاداتهم الحلف لتأكيد أمر ما حتى أن الله يحلف «لكمال الحجة وتأكيدها» انظر السيوطي، الإحسان، المرجع نفسه، ٤٦ (١٩٩٧).

الحججاج: (٢١-٣٠)

٢ (يم/ين)، ٣ (ون)، ٢ (ير/آب/آ)، ٣ (ير/ير/آد)

نأتي الآية (٢١) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ يَكُونُوا لِلَّهِ وَفِئَتُهُمْ أَجْمَعِينَ يُسْأَلُونَ عَنْ عِلْمِهِمْ بِأَشْيَاءٍ جَدِيدَةٍ فَلَا حَسْبَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِمَا كَفَرُوا﴾. وتحوّل الأفعال إلى صيغة المضارع مثل «يكفرون، ويقتلون»، مما يشير إلى الاعتراض ضدّ فئة معاصرة سبق لها أن قتلت الأنبياء؛ ويبدو هذا الهجوم على «الذين كفروا» من اليهود على الصيغة نفسها التي ظهرت بها في الإنجيلين حسب متى ولوقا، حيث سبق واتهم اليهود باضطهادهم وقتلهم أنبياءهم. ^(٢١) إن أعمال هؤلاء «حبطت في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين». وهذه الفئة، وإن أوتيت نصيباً من الكتاب، حين يدعون إلى كتاب الله ﴿يَتَوَكَّلْ رَبِّكَ إِنَّهُ يُعْطِيهِمْ وَهُمُّ مُعْرِضُونَ﴾ (٢٣). ثم يستشهد بقولهم عن النار «إنها لن تمسهم إلا أياماً معدودات» بأنه افتراء من القول وغرور في الدين. ثم تذكر هذه الفئة بيوم (الآخرة)، اليوم الذي لا ريب فيه، ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ أي كلّ نفس ستوفى ما قد عملت. ويظهر فعل «وُفِّيَتْ» في العاصي المبني للمجهول فيما بعد بالصيغة الخامسة للفعل «متوفيك» (في الآية ٥٥) حين يخبر الله عيسى مباشرة عن نهاية مدته ورفعته إليه. ويبدو أن محمداً يواجه معارضة شرسة ليس فقط من جماعة في المدينة بل من فئة معيّنة ستعرف فيما بعد وتتوعدّ بهجتها.

وعبر عن مشاعر النبي وجماعته لرفض ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أن يسلموا لدين محمد بنبرة كبت، ويشار إلى ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بـ «الذين كفروا» دون تسميتهم. ولكن سرعان ما تتغير النبرة من لغة كبت إلى لغة الأمل في التخيير والتجديد. وتتناص

Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*. (٢٠) (London, 1902) 113.

(٢١) انظر متى ١٢: ٥، ٢٣-٣٠؛ ولوقا ١١: ٤٧.

صلاة نذكرُ بصلاة التعظيم اللوقاوية (الإنجيل حسب لوقا ١: ٥١-٥٢)، وتحتكم هذه الصلاة إلى قدرة الله على العمل في الضعيف واليائس وعلى قدرته على قلب الموازين:

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ
تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ
وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِنْ تَحْتَهُ
وَعُزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُزِيلُ مَنْ تَشَاءُ
يَبْدِلُكَ الْحَيُّ
إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ
وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ
وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ
وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ
وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِخَيْرٍ جَسَدٍ

إن في استخدام الطباقي في مواضع مثل «تؤتي وتنزع» و«تعزّ وتذل» رسالة تؤكد قدرة الله على قلب الموازين إلى جانب المتواضعين وضدّ المغرورين، وفي تكرار الجملتين «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِنْ تَحْتَهُ»، تكرار للتفخيم والتعظيم. وتتناصّ الترنيمة «اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ»، كما سبق وقلنا، مع ترنيمة مريم في الإنجيل حسب لوقا الذي تعظم به مريم الله في مناسبة حملها ومجيء الطفل، وهذه الصلاة بدورها تتناصّ مع تقليد قديم لشكر الناس لربهم من المزامير وتتناصّ مع نشيد حنة (١ صموئيل ٢: ١-١٠).^(٢٢) إن المدهش في

(٢٢) صموئيل ١، ١٠.

صلاة الشكر أو في ترنيمة مريم^(٢٣) هو في تلقى محمد لها كنقطة ربط بين تقدير الله لتواضع مريم واحترامه للفئة التي تعيش بتواضع مع محمد؛ ولا تُذكر الترنيمة في القرآن اسم الفئة التي يعزها الله مقابل الفئة التي يذلها، لكن نستطيع أن نفهم من الآية السابقة لها، أن المقصود هم الفئة من ﴿أَلَيْكَ لُؤْلُؤًا حَبِيبًا يَرَى الْكَحْكَبَ﴾ (الآيات ٢١-٢٥). إن قدرة الله التي تناشد في هذه الصلاة، «تؤتي» و«تنزع»، «تعرّ» و«تذلّ» من يشاء الله. في هذه الأفعال التي يعمل بها الله في ملكه، برفعه وإذلاله، تربط الخير بيد الله ﴿يَرْبُوكَ الْخَيْرَ﴾، لتشير إلى جميع أنواع الخير. إن ترنيمة مريم المثلوة على لسان محمد لتعظم قدرة الله، ليست في غير موضعها، كما يشير إلى ذلك نولدكه،^(٢٤) لأن الآية تأتي كمقدمة تمهيدية لقصة ميلاد مريم واصطفاء الله لعائلتها آل عمران على نفس مستوى اصطفاء الله آل إبراهيم، كما سنرى في الآيات القادمة التي تسرد ثلاثة مشاهد لولادات ثلاث متصلة، هي ولادات مريم ويحيى وعيسى. إذاً تعطي الترنيمة القصيرة في تعظيم قدرة الله، من خلال مريم، الذرية «لآل عمران»، بالظبط كما في لوقا، حين تنتهي الصلاة على لسان مريم بـ «إعادة مختصرة» تشير إلى مساعدة الله لإسرائيل في الماضي. ولإبراهيم وتسله إلى الأبد (لوقا ١ : ٥٤-٥٥). تظهر هذه الترنيمة في تعظيم قدرة الله (وخيره) مرة واحدة في القرآن، في سورة آل عمران؛ اما التسيحية التي تأتي مباشرة بعد ترنيمة مريم، ﴿قُلُوبُ الَّذِينَ فِي النَّهَارِ وَاللَّيْلِ﴾، والتي تبدأ أيضاً في الطباقي بين «الليل والنهار» و«الحَيِّ والمَيِّتِ» (الآية ٢٧)، فهي تعظم قدرة الله على الخلق في إيلاجه الليل في النهار والنهار في الليل، وفي إخراجهم من الحَيِّ من المَيِّتِ والحَيِّ من الحَيِّ، أي قدرة الله على الخلق وتوالده الحياة. وفي النولوج استعارة بديعة لأن الإيلاج يعني الإدخال: قال ولج يلج ولوجاً كما في ﴿حَتَّى يَلِجَ الْكَمَلُ فِي سَرِّ الْبَيْتِ﴾، وهي عبارة عن إدخال هذا على

(٢٣) لقراءة الإحالات إلى العهد القديم والمزمير في صلاة التعظيم في لوقا انظر بولس بسميس، الكتاب المقدس: العهد الجديد، النسخة ٦، (بيروت، ٢٠٠٠) ١٩١.

(٢٤) انظر نولدكه، تاريخ القرآن، المرجع نفسه. ١٧١.

هذا، وهذا على هذا فما ينقصه من الليل يزيده في النهار والعكس، ولفظ الإيلاج أبلغ لأنه يفيد إدخال كل واحد منهما في الآخر بلطف الممازجة وشديد الملاسة.^(٢٥) وترد تسيحة قدرة الله على توالد الحياة في خلقه موازية لقدرة على إتيان الملك ونزعه ممن يشاء، ولكنها ترد على عكس الآية الأولى في كثير من الآيات المكية والمدنية الأخرى،^(٢٦) وهي وثيقة الصلة بموضوع الإنجاب ومشاهد الولادات البارزة في هذا الجزء من السورة. نعظم هذه الآية قدرة الله على توالد الحياة التي ترجعنا إلى صفة من صفات الله، التي استهلّت بها السورة، وهي «الحي القيوم».

ينتهي الججاج الصامت بين محمد والفئة التي تستمرّ برفضه بتحذير المؤمنين من اتّخاذهم أولياء من دون الله (الآيتان ٢٨-٣٠). ويتوجه الجزء الأكبر من الججاج هنا، وبشكل رئيسي، إلى فئة من اليهود تأمل النبي محمد بها وياقناعها للانضمام إلى جانبه. وهذا واضح من الأفكار الرئيسية في الججاج التي تحمل ما معناه، أن صلة الإسلام وثيقة باليهودية، مما قد لا يمنع اليهود عنهم الشعور بحيرة الاعتراف بمحمد كنبي حقيقي. وأفضل من عبّر عن هذه الصلة هو هيرشفيلد فيما قاله: «إن التراكم البارز في صيغ التوحيد في الكانفا الصغيرة (الآيات ٤، ١، ١٦) والاستهلال بـ«هو» عوضاً عن الله، وبصفة الله «الحي القيوم» المألوفة جداً لأذان اليهود، إن هذه الصيغ لا يمكن أن تكون صدقة.»^(٢٧) تنتهي الوحدة بالتحذير بأن الله يعلم ما يخفون في صلورهم وما يبلون ويعلم ما في السموات وما في الأرض وأنه على كلّ شيء قدير، محلّراً الله من نفسه:

(٢٥) انظر الاستشهاد من تلخيص البيان في محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، (القاهرة، ١٩٨٩) ج ١، ص ١٩٧.

(٢٦) انظر الآيات ٢٢: ٦١، ٣١: ٢٩، و ٣٥: ١٣، و ٥٧: ٦.

Hirschfeld, *op cit.* 113.

(٢٧)

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْتَضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ شَرٍّ مُّذَوَّبًا ثُمَّ يُؤَدُّ لَهَا يَنَّا وَيَزِيلُ أَهْلًا بِعِيدًا وَنَحْنُ عَالِمُ خَفَوَاتِهَا﴾ (آل عمران: ٣٠).

٤. ١. ٢. القسم القصصي: ٣١-٦٣

تبدأ قصة طفولة مريم، وهي أيضاً قصة نسب آل عمران، بمشهد دعاء امرأة عمران (أم مريم) ربها بأسلوب المونولوج الداخلي. ثم يلحق المشهد بمشهد زيارة زكريا مريم في «المحراب» والتي تتفق مع مشهد رزق مريم العجائبي. ثم يلحق به مشهد بشارة الملك إلى مريم باصطفاء الله لها، بنشأتها ورعايتها، إلى أن ينتهي خطاب السرد القصصي فجأة بإعلان بشارة الملك لها «بكلمة من الله اسمه المسيح عيسى بن مريم» الذي يعرف عن نفسه هذه المرة بالتعريف برسائه إلى بني اسرائيل وقيامه بالمعجزات. وفي النهاية يتكلم الله مع عيسى مباشرة للإشارة إلى علاقته الخاصة به وللإشارة إلى صراعه مع قومه. ويؤكد صوت السرد في نهاية قصة ولادة عيسى من دون أب مشبهاً له بآدم الذي لم يعرف أباً وأماً وقد ولد من تراب، وهذا التأكيد بالطبع هو لحسم مسألة بدت سجالية، للدين في قلوبهم زيف، حول طبيعة عيسى البشرية. ويظهر أن النبي كما سبق وذكرت، قد سُئِلَ عن المتشابه في قصة ولادة عيسى الواردة في سورة مريم، فاقضى تنزيلاً يبدأ بتقديم نسب أمومي مصطفى لمريم، لينتهي بتشبيه عيسى بآدم أي ببشرية الإنسان الأول. ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقْنَاهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُمُ كُلُّوا مِنْهُ فَكُلُوا مِنْهُ لَئِنْ كُنْتُمْ عَادِلِينَ﴾ (آل عمران: ٥٩) ويبدو أن قصة ولادة عيسى من روح الله (الآية ١٩: ١٧) قد أثارت وفهمت في تأويل فيه زيف قد يشرك به الله فاقضى التنويه بتأويل القرآن لنصه.

هناك آيتان استهلاكيان (الآيتان ٣١-٣٢) تهتان لتغيير نبرة الجمجاء السابقة وقد عرضتا كمبدأ أساسي:

قُلْ (يا محمد)

إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي

يُنَجِّبُكُمْ اللَّهُ وَيَهْدِيَكُمْ لِكُرِّ ذُرِّيَّتِكُمْ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

يُذَكِّرُ فعل «يَغْفُرُ» وصفة «غَفُور» ونبرة الآية مرّة أخرى بصلاة «أبانا» المسيحيّة، فتتقدّم (كالبسمة) لقصص ولادات آل عمران. إن موضوع نسب الأنبياء «ذريّة» بعضها من بعض، والتي تظهر في هذا القرآن لأول مرّة، يتضمّن بشارة إلهيّة لقانون طبيعي وهي أيضاً فكرة مسيحيّة قديمة. وتتجانس فكرة الولادات العجائيّة التي وهبت إلى آل عمران مع نفس فكرة الولادة العجائيّة التي وهبت إلى أبي موسى عمران في العهد القديم، وإمران هنا أبو مريم في القرآن الكريم، مما يجعل نسب الخمسة آدم - نوح - إبراهيم - موسى وعيسى نسباً واحداً.^(٢٨) ونلفت النظر في الرجوع إلى آية التعقيب ثمان وخمسين في سورة مريم، والتي تركز على لاهوت النعمة «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَمَّ اللَّهُ عَلَيْهِمُ» التي أعطيت لليسى «مِنْ ذُرِّيَّتِهِ مَادَّةً وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ...» إنه لم يذكر ضمن هذه القائمة، آل عمران، مما يعني أن فكرة الذريّة بعضها من بعض كانت غائبة في سورة مريم.

إن فكرة «اصطفاء الله الأنبياء ذريّة» بعضها من بعض» مهمّة لتأسيس نسب مصطفىة لمريم وابنها عيسى. وبالأساس كان المسلمون في مكّة (كما يظهر لنا في سورة مريم) مضطهدين، لذلك جاءت قصص الأنبياء لتركز أكثر على صراع الأنبياء مع أقوامهم من عرض قصّة نسبهم بعضهم من بعض. وقد ذكر (في سورة مريم) مثلاً نسب إبراهيم في قصّة خلافه مع أبيه دون الاهتمام بأي ترتيب كرونولوجي للسلاطة الإبراهيميّة.^(٢٩) إنّ مسألة النسب في سورة آل عمران ليست

(٢٨) انظر الأب سمير حليل، «القصص الخمس وصورة آل عمران» في المسيحيّة والإسلام: مرآة متقابلّة، (جامعة البلمند - مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، ١٩٩٧) ١١٣.

(٢٩) انظر إلى سياق قائمة الأنبياء السبعة غير الكرونولوجي في سورة مريم وقد ناقش المسيحيون عدم اهتمام القرآن بكونولوجي تاريخ الأنبياء، انظر

R. Blachère, *Le Coran*, note to Q 19-28-29, vol. 11 (Paris, 1949) 331

مهمة فقط لإعطاء شرعية لنسب عيسى الأمومي بل يبدو تطلبت تبريراً جينولوجياً. والنتيجة أن آل عمران قُدمت في المدينة لأول مرة كنسب للذرية مريم، أي قُدمت كنسب أمومي لعيسى الذي يظهر دائماً باسمه عيسى بن مريم. وهذا مما يشير إلى أمرين، أولاً: إن مسألة نسب عيسى الأمومي يحتاج إلى شرعية وإن هذه المسألة متصلة بما تشابه من الآيات التي قد تثير زيفاً في قلوب الذين أسلموا إلى دين الله. وثانياً: لقد وضع آل عمران على نفس مقام آل إبراهيم في اصطفاة الله مما يعني أن النسب الذي يرجع إلى التقليد الأبوي للأنبياء لا يقل أهمية عن آل عمران الذي يرجع إلى التقليد الأمومي لهم:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ نَادِمَ وَنُوحًا
وَمَالَ إِبْرَاهِيمَ وَمَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ
ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ
وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

في الآيات اللاحقة لآية اصطفاة آل عمران ذُرِّيَّةً بعضها من بعض (الآية ٣٣-٣٤) يأتي الشاهد القصصي على هذه السلسلة في مشهد لقصص الولادات بعضها من بعض: قصة امرأة عمران وولادة ابنتها مريم، وقصة زكريا وولادة ابنه يحيى وقصة مريم وولادة ابنها عيسى. وتراوح هذه المشاهد السردية بين ثلاث آيات على الأقل وست آيات على الأكثر، وقد اعتبرنا قصصهم من البداية مشاهد (أو أنباء كما يظهر مصطلح «نبأ» في الآية ٤٤:٣) لأنها عرضت كمشاهد بانورامية لرواية، كانت معروفة جيداً في الدوائر المسيحية القليعة، وقد عرضت هنا بإيجاز. (٣٠)

(٣٠) سنعرض في الفصل القادم وباختصار مقارنة هذه المشاهد في الرواية القرآنية بالمشاهد عنها في الرواية المسيحية، كما وردت في إنجيل يهوذا، وذلك لعدة أسباب سنعلل بها فيما بعد. لكن نحرك سيقاً بأن سيناريو القصة في هذا القرآن جاء مختصراً عما هو عليه في إنجيل =

من قصّة حياة مريم: طفولتها، نشأتها، ورعايتها، ويشارة الملك لها:
مشاهد ثلاثة (٣٥-٤٧): ٣ (إيم/آب) ٤ (آل/إين/آر) ٦ (إين/الون):

المشهد الأول: طفولة مريم (٣٥-٣٧) إن مشهد نذر امرأة عمران لربّها هو مشهدٌ معروف جيّداً في التراث التقوي والشفهي الذي سجّله لنا إنجيل يعقوب التمهيدي^(٣١)، ويحيلنا هذا المشهد إلى القصّة المسيحية لأسباب كلاميّة أكثر منها لأسباب تعليميّة أو دعوية. ومع أن مشهد مناجلة امرأة عمران لربّها يحتوي على بداية وحكمة ونهاية، إلّا أن قصّة آل عمران لا تنتهي كاملة إلا بالمشاهد الأخرى المتسلسلة بعضها من بعض.

إِذْ قَالَتِ أَمْرَأْتُ عِمْرَانُ:

«رَبِّ إِنِّي خَشِيتُ لَكَ مَا فِي بَيْتِي مُحَرِّمًا قَبْلَ مَوْعِدٍ

إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

فَلَمَّا وَصَّيْنَاهَا قَالَتْ:

«رَبِّ إِنِّي وَصَّيْنَاهُ أَنْعَى

وَأَلَّهُ أَغْلَرُ بِمَا وَصَّيْتِ

وَلَيْسَ الْأَرْكَانُ كَالْأُنثَى

وَلِي سَمِيَّتَهَا مَرْيَمَ

يعقوب التمهيدي، إما لأن القرآن يفترض أن القصّة كاملة وهي معروفة عند المتلقي، أو لأن هناك أسباباً أخرى نستدعي الحلف والإيجاز اللذين يعدّان أصلاً ميزة أسلوب خطاب السرد القرآني.

(٣١) انظر مرجع إنجيل يعقوب التمهيدي في:

The Apocryphal New Testament, transl. Montague Rhodes James (Oxford, 1980) 46.

وفي ترجمة اسكندر شامد العربية، الأنجيل المتحوّلة، (غوسطا: دير سيّدة النصر، ٢٠٠٤)

وَلَا تُؤْخِذْهَا بِهَذَا وَذَرْنَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ

وَأَلْبَسَهَا ثِيَابًا حَسَنًا

وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا

كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ :

« يَتَرَمَّزُ ! أَنَّى لَكَ هَذَا ؟ »

قَالَتْ :

« هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ »

يبدأ خطاب السرد بـ «إذ»^(٣٢) بمعنى « اذكر وقت قالت امرأة عمران . »
ويحتوي المشهد على مناجاة امرأة عمران لربها، ومخاطبته بشأن نذر «ما في
بطنها» قبل ولادته محرراً للخدمة في المعبد على عادة نذر الذكور للخدمة في
المعابد، فتسال هذه المرأة ربها أن يتقبل منها نذرها الذي في بطنها . وتصف
ربها بأنه هو «السميع العليم» أي الذي يسمع لها ويعلم بشأنها . وحين تضعها
«إلهاء» بالرفع لتدل أن المولود هو أنثى) تخبر الله أن المولود الذي وضعته /
هي أنثى، وقبل أن نسمع منها ما بقي من مناجاتها، تظهر آياتان «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا
وَضَعَتْ وَكَانَ الذَّكَرُ أَكْبَرُ»^(٣٣) تعترضان سياق كلام (على شكل خطبة) امرأة عمران
الخبرية لربها، وذلك لسببين: أن الله أولاً، لا يحتاج إلى الإخبار عن جنس
المولود الذي وضعته فهو «أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ» ولبيان ذلك أضاف «وَكَانَ الذَّكَرُ
أَكْبَرُ»^(٣٤) وقد أخبرنا بداية أنه هو «أَكْبَرُ يُسَوِّدُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ»^(٣٥) كما سبق
وأكد في مقدمة السورة (الآية ٦) . وثانياً، ليشير إلى تفضيل الذكر على الأنثى في

(٣٢) أمرت الألويسي «إذ» الطرف في حيز النصب على المفعولية بفعل محذوف أي اذكر لهم وقت قولها^{٣٤} . انظر الألويسي، روح المعاني، المصدر عه، ١٣٣ .

سياق التحرر للعبادة والخلعة في المحراب. إن اعتراض صوت السرد إخباراً امرأة عمران ربّيها بجنس المولود، يكشف عن موقف يفضّل الذكورة على الأنوثة في سياق التحرير، وهذا الموقف قد يتعارض مع المساواة بين الذكر والأنثى في القيمة الإنسانية والتكليف الإلهي الذي دعا إليه الخطاب القرآني مراراً وفي كل مناسبات التنزيل. (٣٣) إلا أن آية نفى تشبيه الذكر بالأنثى، والتي تعود إلى عموم الذكور والإناث (لأن الموضوع المتحدّث عنه (المسند إليه المحذوف) هو المعترف باللام (للإشارة إلى معهود) «أي ليس الذكر الذي طلبته امرأة عمران كالأنثى التي وهبت لها؛ أو إلى نفس الحقيقة كقولك: الرجل خير من المرأة» (٣٤) باستثناء مريم لأن خطاب السرد سرعان ما يعلن أن الله تغلّتها القول الحسن. لكن هل في تقبّل الله مريم القبول الحسن ما يسمح لها الدخول في العزلة لأجل القنوت والركوع والصلاة؟ وهل في هذا تجاوز منطق المفصلة بين الذكر والأنثى في حقّ التحرير والاعتراف بأن الأنثى هو أساسي في الخطاب المقدّس ومساحته؟

ثم تتابع امرأة عمران مناجاتها لربّها مخيرةً إيّاه أنها سمّت المولودة مريم، لتجعل فعل التسمية حدثاً عليّاً، ما يعني أيضاً أن لدى امرأة عمران قوّة التسمية لأن الذين يقومون بفعل التسمية في المجتمعات الأبوية هم الرجال وليس النساء. إذاً إن فعل التسمية هو بيد هؤلاء الذين لديهم حق التسمية الشرعي كأدم الذي علّمه الله الأسماء ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ (قرآن ٢: ٣١). (٣٥) ويلحق مشهد إعلان امرأة عمران تسمية ابنتها إعلان آخر هو الإغادة لها وللزيتونة من الشيطان الرجيم.

(٣٣) انظر تعريف هبة رؤوف مرّة لاستغلاف الإنسان الذي يشمل الرجال والنساء في هبة رؤوف مرّة، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، (فريجينا، ١٩٩٥) ٥٦-٥٧.

(٣٤) انظر السكاكي في جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي اللغوي المعروف بالخطيب القروني، التلخيص في علوم البلاغة: وهو تلخيص كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي، تحرير عبد الحميد هنداوي، (بيروت: ١٩٩٧) ١٧.

(٣٥) لم تعدّ مروج آدم، (حواء) «علم الأسماء» بل أم تحمل اسماً أيضاً.

وهذا يدل على دالتين: أولاً، أن لمريم وذريتها شأنًا في المستقبل وثانيهما، أن هذه الإعادة قد تفهم كحق مقصور على مريم وابنها دون سائر الأنبياء والرسل، مما أثار سؤالاً حول دلالة هذه الإشارة العقديّة من جانب القرآن «العصمة من الخطيئة الأولى» التي تولدت كفكرة من الفترة المسيحيّة المبكرة.^(٣٦)

في لحظة الحدث الروائي التي يدخل بها زكريا المحراب ليشهد على رزق مريم العجائبي، يسأل زكريا مريم عن مصدر هذا الرزق فجيّبه بـ «إِنَّ اللَّهَ يُزِقُّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ حَيْثُ كَانَ». وقد أوّل بعض المفسرين الكلاسيكيين رزق مريم العجائبي وتكليمها في الصغر أنه آية مريم وامتيازها الديني،^(٣٧) وحتى أنهم تهاججوا فيما بينهم فمن قال إن الرزق والكلام هو «كرامة» وهي من امتيازات القديسين ومنهم من قال إنها «معجزة» وهي حصراً للأنبياء.^(٣٨)

المشهد الثاني: بشارة الملائكة لزكريا يحيى ٤ (أ/أ/أ)

هَٰذَا لَكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ :

(٣٦) انظر حُسي عتود، «الإسلام وعقيدة الحبل بلا دنس أو العصمة من الخطيئة الأولى»، في مجلة الكهنوتية، (إنطلياس: مركز التعليم المسيحي، ٢٠٠٤) ١٦٩-١٧٦. وانظر أيضاً:

George Qanawati, "Islam and the Immaculate Conception," in *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by E. D. O'Connor (Indiana, 1958).

(٣٧) قال الألوسي: وقد جمع السيوطي نظماً من تكلم صغيراً فبلغ أحد عشر نفساً وذكر البيت الأول: تكلم في المهدي النبي (محمّد) ويحيى وعيسى والخليل ومريم). انظر الألوسي روح المعاني، الجزء ٢، ١٣٣-١٤٤.

(٣٨) سأعالج مسألة «نبوة» مريم وموقف المفسرين منها في الفصل الأخير من الدراسة لكن لمعرفة أسباب الجدل الذي كان مستفحلاً بين أهل الأندلس حول «النبوة» و«الكرامة» في هذا الشأن انظر.

Manbel Fajro, "Women as Prophets in Islam," in *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, edited by Manuela Marin and Randa Deguilhem, (London & New York, 2002) 190.

« رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً
إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ »

فَنَادَتْ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ
« أَنْ اللَّهَ يُولِّدَ لَكَ بِمَحْيَى مُصَدِّقًا
يُكَلِّمُكَ مِنْ أَلْفٍ وَهَيِّدًا وَحَصُورًا
وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ »

قَالَ: « رَبِّ أَنْ يَكُونَ لِي عِلْمٌ
وَقَدْ بَلَغَنِي الْعُكْبَرُ وَأَمْرًا قِي عَاقِرٌ ؟
قَالَ: « كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ . »

قَالَ: « رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً »
قَالَ: « هَإِنِّيكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا
وَأَذْكُرَ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَمِّحَ بِاللَّيْلِ وَالْإِبْكَرِ »

يبدأ المشهد القصصي (أربع آيات) بـ هنالك (في ذلك المكان حيث هو
قاعد عند مريم في المحراب او في ذلك الوقت، فقد يستعار هنا وثم وحيث
للزمان)؛^(٣٩) فلما رأى زكريا رزق مريم العجائبي دعا ربه أن يهبه من عنده ذرية
طاهرة. فنادت الملائكة زكريا وهو قائم (على صلاته) في المحراب بالبشارة
بيحيى مصدقاً (حال) أي مؤمناً بعمسى، وقد سمي عيسى «كلمة من الله»، كما
سنرى لاحقاً، «لأنه لم يوجد إلا بكلمة الله وحدها، وهي قوله «كن» (البقرة:

(٣٩) انظر الزمخشري، الكشاف، ج ١، ١٠٣. وانظر الحاشية على الزمخشري.

(٢٢٨) وسيداً (الذي يسود قومه أي يفوقهم في الشرف) وحضوراً (الذي لا يقترب من النساء حصراً لنفسه أي متعاً لها من الشهوات) ونبياً من الصالحين. في دعاء زكرياً ربه وبشارة الملائكة له ييحيى وسؤال زكرياً ودهشته من البشارة بالغلام وهو على الكبر وامراته عاقر، تجيب الملائكة بصيغة «قال» لتؤكد أن «اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (كما ورد في سورة مريم، والإنجيل حسب لوقا). ثم يسأل زكرياً ربه آية لأنه يحتاج إلى برهان وهذا مما لم تفعله مريم عند البشارة لها.

المشهد الثالث: بشارة الملائكة لمريم ونبأ كفالتها ٣ (٤٢-٤٧) (اون/اين)

أ. بشارة الملائكة باصطفاء الله لمريم (٤٢-٤٣) ٢. تبدأ الآية بـ «إِذْ:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ:

«يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»

«بِمَرْيَمَ أَفْخَقِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ»

لقد جاءت البشارة باصطفاء الله لمريم متضمنة الإعلان عن اصطفاء الله «لآدم ولنوح ولآل إبراهيم وآل عمران على العالمين» التي وردت كمقدمة للمشاهد القصصية لطفولة مريم. وقوله «اصطفاك» أولاً بمعنى «اختارك» والثاني بمعنى «فضلتك» بقرينة حرف الجر «على»، فالإتفاق في الاصطفاءين هو في اللفظ دون المعنى. والاختيار اتخاذ الشيء نظراً لما فيه من الخير، والاصطفاء اتخاذ الشيء نظراً لما فيه من الصفاء، «والخير والصفاء مترادفين وهما مختلفان»^(٤٠) والقول في اصطفاء مريم هو للتأكيد على أن نشأة مريم على العبادة ورزقها المعجاني في المحراب لسا هما المميّارين الوحيدين لقبولها القبول الحسن، فإن مريم أصلاً هي مصطفاة من الله تعالى كآدم ونوح... لذلك

(٤٠) محمد نور الدين المتجد، التعارف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، (دمشق، ١٩٩٧)

تستسلم مريم باستمرار لله في قنوتها وسجودها وركوعها مع الراكمين. وقد ذُكر ركوع مريم مع الراكمين ولم يحدّد بالراكعات مما قد يؤكّد أن مريم في اصطفاؤها على نساء العالمين ما يجعل هذا الامتياز حصرياً لها دون غيرها من النساء؟ ونلفت النظر إلى ارتباط صلاة مريم بطقوس الصلاة كافة، من القنوت إلى السجود فالركوع، بينما جاءت صلاة زكريّا مرتبطة بأوقات الصلاة (بالعشيّ والإبكار) مما يدل على اهتمام السورة بالإشارة إلى الشعائر من الصلوات وأوقاتها.

ب. مقولة الوحي الاستنتاجية: نبأ كفالة مريم شهادة للرسول محمد على نبوته. ١ (اون)

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقَتِيبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ
وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَهُمُ
أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ
وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ

«ذلك» إشارة إلى ما سبق من نبأ زكريّا ويحيى ومريم وعيسى التي نعتبر من أمور الغيب التي لم تعرفها (يا محمد) إلا بالوحي (لا بالمشاهدة). والسؤال بطرح الزمخشري هو كالتالي:

لِمَ نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة؟ وترك نفي استماع الأنبياء من حفاظها وهو موهوم؟ قلت:

كان معلوماً عندهم علماً يقيناً أنه ليس من أهل السماع والقرأة وكانوا منكّرين للوحي فلم يبق إلا المشاهدة وهي في غاية الاستبعاد والاستحالة، فنفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع له ولا قرأة.

إن شهادة التنزيل لمحمد عن طريق الوحي له من أنباء الغيب ﴿وَمَا كُنْتَ

لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُُونَ... ﴿تُرد في سور أخرى﴾ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ النَّسِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿(القصص: ٤٤)﴾ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا... ﴿(القصص ٤٦)﴾، ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْهَلِ النَّبِيِّ نُجُوهَ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَتَوْهُم بِأَمْرِهِمْ وَهُمْ يَكْفُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢). إن أهمية الوحي بنبا كغالة مريم هي أنها شهادة على نبوة محمد وحجة له.

ج. مشهد البشارة: بشارة الملائكة لمريم (٤٥-٤٧)

إِذْ قَالَتِ الْمَلَأِئِكَةُ :

﴿ بَرَئِم !

إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ

وَجِهَا فِي الْأَدْنَى وَالْآخِرَةِ

وَمِنَ الْمُفَرِّقِينَ

وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ

وَكَهْلًا

وَمِنَ الصَّابِرِينَ

قَالَتْ :

﴿ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ؟

قَالَ :

﴿ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ

إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا

فَلَمَّا يَقُولُ لَكُم : « كُنْ فَيَكُونُ »

لقد أثارَت بشارَة الملائكة لمريم مسألة نبوتها لأن الملائكة كلّمَتها وخاطَبَتها مباشرة.^(٤١) ومن ثم أن في البشارة لها بالكلمة (من الله) اسمه المسيح عيسى بن مريم ما يصل الكلمة بمشيئة الله في خلقه عيسى بدون أب. والمسيح لقب من الألقاب وهو بالتأكيد مشتقّ لفظاً من المسيح ومعناه في العبرانية الممسوح بالزيت (على سبيل التكريس).^(٤٢) وقد اعتبر المفسّرون أن «كلمة منه» الذي اسمه عيسى هي كلمة الخلق الإلهية المنطوقة «كن فيكون» وهذه الكلمة تربط فيما بعد خلق عيسى بخلق آدم الإنسان الأوّل (٣: ٥٩).^(٤٣) وقد عرّف عيسى، إلى جانب «الكلمة»، بالوجهة في الدنيا والآخرة وتعني أي المتقدّم على الناس (في النبوة)، وعرّف أيضاً بأنه من المقرّبين (إلى الله) في رفعه إلى السماء. وتكليم عيسى الناس في المهد وكهلاً، ما يعني أنه يكلمهم طفلاً وكهلاً، والكلام الموجّه إلى الناس في هاتين الحالتين «هو كلام الأنبياء، من غير تفاوت بين حال الطفولة وحال الكهولة التي يستحكم فيها العقل ويتنبأ فيها الأنبياء».^(٤٤) وهنا يحذر لغت النظر إلى أن مسألة تكليم عيسى في المهد تظهر أيضاً في إنجيل الطعولة العربي الذي يعدّ من الترجمات المتأخّرة عن القرآن.^(٤٥)

وتسأل مريم ربّها السؤال الذي سألته في سورة مريم (مع فارق استعمال «الولد» لا «الغلام») «رَبِّ أَفَنَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّ يَنِي بَشَرٌ؟» ليشار مرة أخرى وباختصار إلى حملها العجائبي. ويجيب صوت السرد بصيغة المفرد «قال»

(٤١) لقد سجّل التفهيم المشهور ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل الجدل الذي دار بين أهل الأندلس حول نبوة النساء هاتمةً ونبوة مريم على وجه التخصيص، انظر الفصل الثالث من الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة، ١٣٤٧ هـ) وانظر الفصل السابع من الكتاب.

(٤٢) انظر لمعنى المسيح في الميراثية في مقالة الموسوعة القرآنية:

Neal Robinson, "Jesus" in *EQ*, edited by Jane McAuliffe, vol. 3 (London, 2003) 11-12.

(٤٣) لمفهوم «الكلمة» في القرآن الكريم، انظر:

O'Shaughnessy, Thomas. *The Quranic Concept of the Word of God*. Rome. Pontificio Instituto Biblico, 1948.

(٤٤) الزمخشري، الكشاف، المرجع نفسه، الجزء ١، ٣٥٧.

See "The Arabs: Gospel of the Infancy" in *The Apocryphal New Testament*, op.cit. 80. (٤٥)

(الفاعل مستتر) لا «قالت» مع أن الملائكة (في صيغة الجمع المؤنث) هي الفاعل الأساسي لفعل القول هنا، ليؤكد قدرة الله على خلق ما يشاء. وتنضم جملتان من التعابير الجاهزة في القرآن الكريم وهي مكررة من سورة مريم لتربط الخطابين (خطاب سورة آل عمران مع خطاب سورة مريم) مع بعضهما: ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ (قرآن ١٩ : ٢١) و﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّا نَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (قرآن ١٩ : ٣٥) لتؤكد رسالة سابقة وهي أن أي فرضية لفكرة اتخذها الله الولد مرفوضة:

قالت: « رَبِّ أَنْ يَكُونَ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ۗ »

قال: « كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ »

إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّا نَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (قرآن ٣ : ٤٧)

٢. المشهد الرابع: رسالة عيسى إلى بني إسرائيل و حوار مع الحواريين
(٤٨ ٥٤) (إيل / اين / اون / ايم)

أ. يبدأ كلام عيسى إلى بني إسرائيل بشكل خطبة صغيرة وبصوت «الأنبا»:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ

أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ

أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطَّلْحِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَاتَّبِعُوا وَلاَ تَكُونُوا مِّنَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ

وَأُتْرِئْتُمُ الْآكُفَّةَ وَالْأَكْبَرَمَ وَأَمَّا الْمَوْقُ فَإِنَّ اللَّهَ

وَأَنْتُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْرُسُونَ فِي يَوْمِكُمْ

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ (٤٦)

وَمَصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ

وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَشَرٌ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ

(٤٦) هذه الأماجيب على لسان المسيح معروفة في التراث المسيحي المسكر الشعبي والشعبي ويظهر خصوصاً في أناجيل الطفولة.

وَحِشْتَكُمْ بَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

ينتقل صوت السرد من الفعل المضارع ﴿وَحِشْتَكُمْ﴾ إلى منصوب متقدم ﴿وَرَبُّكُمْ﴾ (كان يقول وأرسلت رسولاً) والرسول والمصدق فيهما معنى النطق، فكانه قيل: وناطقاً بأنني قد جئتكم، وناطقاً بأنني أصدق ما بين يدي. (٤٧)

«الأكمة» الذي ولد أعمى. ولاحظ «إذن الله» دفماً لمن يتوهم أن «في خلقه من الطين كهية الطير» معنى الألوهية.

تؤكد خطبة عيسى الموجهة إلى بني إسرائيل بصوته بأنه جاء مصدقاً للتوراة التي جاءت قبله، وليحلّ بعض الذي حرّموه (اليهود في شريعتهم) على أنفسهم، ويأبه جاءهم بآية من ربهم (إن الله ربي وربكم)، فطلب منهم تقوى الله وطاعته «وهو» (وأطيعون).

ب. آية ثيمة التوحيد على لسان عيسى وأسلمة قصته:

إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ
هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

تأتي صيغة الآية المكررة هذه (في سورة مريم: ٣٦) وبلسان عيسى على إنهااء خطبته القصيرة إلى بني إسرائيل (٥١: ٣).

ت. جاءت نهاية صراع عيسى مع الرسل (٥٢-٥٤) ٣ (أون/لين/لين)

الذين سمّوا بالحواريين (من الحبشية) على شكل سؤال وجواب:

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ :

(٤٧) الزمخشري، المرجع نفسه، ٣٥٨.

﴿ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ؟ ﴾

قَالَكَ الْحَوَارِيُّونَ :

﴿ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ مَا مَنَّا بِأَهْوٍ

وَأَشْهَدُ بِأَنَّكَ سَلِيمٌ ﴾

فلما «أحسن» عرف وتحقق وأصله من الإحساس وهو الإدراك ببعض الحواس وفيها استعارة إذ الكفر ليس بمحسوس وإنما يعلم ويفطن به. وتذكر كلمة «أنصار» بأنصار محمد في المدينة (الأوس والخزرج) ويعبر سياق السؤال عن سياق ظروف محمد في المدينة. فقد يقصد في خضوع أنصار عيسى لله، على لسان الحواريين، إلى جعل صورة عيسى كصور الأنبياء في القرآن، أي صورة طوق الأصل لمحمد نفسه. ويجيب الحواريون بشهادة الإيمان بالله بأنهم مسلمون. ثم يخاطبون الله بشهادة الإيمان بالتنزيل مع أن «التنزيل» هو تعبير قرآني ولا يمكن أن يكون لغة الحواريين. وطبعاً إن شهادة الحواريين بالإيمان بالتنزيل واتباع الرسول تجعل فريق عيسى وتلاميذه فريقاً واحداً مع محمد والأنصار. وهذا يعدّ أفضل مثال على دمج مستويين من القراءة، مستوى مسيحي مقروء في مفاهيم وتعايير إسلامية.

رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَرْسَلْتَ

وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ

فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

وينتقل الخطاب من الحواريين إلى صوت السرد في صيغة المتكلم الثلاثي ليخبرنا بمكر الحواريين وقد يكون مكرهم إشارة إلى محاولة قتل عيسى (كما في القرآن ١١٥: ٥، لوقا ٣٠: ٤، يوحنا ٨: ٥٩). وثم يُحوّل فعل المكر إلى مكر الله نفسه الذي يقدر أن يكون خير الماكرين وبين لفظ مكروا والماكرين جناس الاشتقاق وهو من باب المشكلة؛ ويناقش نيل روينسون في ذكر مكر الله باعتباره

آيات فضّه طفوله مريم في سورة آل عمران

إشارة متضمنة إما إلى خلاص عيسى، وإما على المستوى نفسه، إلى عقاب اليهود الذين «قتلوه». (٤٨)

المشهد الخامس: مخاطبة الله عيسى وأسلمة قصّة خلقه (٥٨-٦٣)

أ. إذ قال الله: «يا عيسى! ٣١ (اون/اين)

نقرأ في المشهد الأول لامرأة عمران مناجاتها ربّها على شكل خطبة، ثم نقرأ مخاطبة عيسى بني إسرائيل على شكل خطبة نهتم بتعداد المعجزات التي قام بها. وفي هذا المشهد الأخير نسمع مخاطبة الله المباشرة لعيسى وقد جاءت على شكل خطبة تبدأ بإذ الظرفية:

إِذْ قَالَ اللَّهُ: «يَعِيسَى!

إِنِّي مُتَوَكِّلٌ وَرَافِقٌ إِلَيْكَ وَمُطَهِّرُكَ

مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا

وَبِإِذِ الَّذِينَ اتَّبَعُوا قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا

إِنِّي يَوْمَ الْفِتْنَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ

فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

لقد أثارَت الكلمتان «متوكّيك ورافقك» إشكالاً لدى المفسرين المسيحيين الذين رأوا معنى «متوكّيك»^(٤٩) أو «مستوف أجلك» قد تعني مميّتك^(٥٠) وكذلك في الآية «فَلَمَّا تَوَلَّيْتَنِي كُنْتُ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» التي جاءت على لسان عيسى في

See Neal Robinson, "Jesus" in *EQ* 3(2003) 18.

(٤٨)

(٤٩) وقرئ: «تعني (أنت)». انظر لسان العرب، ٦ (١٩٩٧) ٤٦٩-٣٧٠. إن الأعمال «وقى بالشيء»
(أرغى)،

See Mathias Zahniser, "The Forms of 'Tawaffa' in the Qur'an: A Contribution to (٥٠)
Christian-Muslim Dialogue," in *MW* 79 (1989)

سورة المائدة (قرآن ٥: ١١٧).^(٥١) لكن خبر حياة عيسى بين الولادة والموت والبعث، وعلى لسان عيسى، قد سبق وفصل في سورة مريم ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (قرآن ١٩: ٣٣).

إن الغفة التي كُفرت قد جعلها الله (إلى يوم القيامة) دون الغفة التي أتبعته عيسى في الإيمان بالله؛ وهي وإن لم تسمَ فالفقار يفترض أنها فئة من بني إسرائيل قد أرسل الله إليها عيسى ليخاطبها (الآية ٥٥). ثم ترد آيتان تتقابلان على طريقة القرآن الكريم في مقارنة المجتمع المؤمن بالمجتمع الكافر بالله، يذكر جزاء الذين كفروا أو آمنوا، فالمجموعة الأولى ستعذب عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة وما لها من معين، أما المجموعة الثانية ﴿فَيُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾. ونلاحظ هنا أن الفعل «وَقَى» قد استعمل ثلاث مرات آخرها في ﴿فَيُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾.

ب. آية الوحي بالنتيجة (٥٨)

﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ يخاطب الله محمداً هنا بصيغة الجمع (نحن).

ت. وجاء بعدها التعليق على القصة، ونتيجتها أسلمة قصة ولادة عيسى (٥٩-٦٠) بالتدليل على «المباهلة» لتأكيد حقيقة قصة طفولة عيسى (٥٩-٦٢):
٤ (أون/لين/لين/ليم)

بعد أن يؤكد الله لمحمد تلاوة الوحي، تأتي الآية في تأكيد قصة ولادة عيسى وأمومة مريم له، والتي حتمت بداية عرض قصة نسب عائلة عيسى الأمومي.

(٥١) وقد لا تعني الموت الأخير كما في الآية، ﴿اللَّهُ يَتَوَكَّلُ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ مَوْتِكُمْ وَأَلَيْ شَيْءٍ فِي مَدِينَةٍ فَجِئْتُمْ عَلَى أَعْيُنِنَا الْوَارِثِينَ﴾ (الأنعام ١٥٧) ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر ٤٢).

لقد حتمت قصة ولادة عيسى الإعجازية التي جاءت في سورة مريم العودة إلى الآيات بتفصيل «ما تشابه منها» مقابل الآيات «المحكمات».^(٥٢) لذلك ألحقت بـ «آية الوحي والذكر الحكيم» آية سياق الدليل في تشبيه عيسى عند الله كأدم أي بخلقه من تراب ويكلمة «كن فيكون». والمقايسة بين خلق آدم وخلق عيسى واضحة، فإنه «إذا كان المخلوق من غير أب مبرراً لاتخاذ عيسى إلهاً فأولى أن يكون المخلوق من غير أب ولا أم مبرراً لاتخاذ آدم إلهاً، ولا أحد يقول في ذلك».^(٥٣) زيادة في التأكيد على جوهر عيسى الأرضي (لا السماوي) - علماً أن آدم من «أديم الأرض» تعني الإنسان الأول - مما يجعل لعيسى وجوداً مادياً مثل أي إنسان من تراب ويكلمة الله «كن»! ويجدر بنا لفت النظر إلى أن مماثلة عيسى بآدم، وإن كانت في سياق مختلف، قد سبق ووردت في كتابات القديس بولس (العهد الجديد ١٢: ٢١).

إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ

خَلَقْنَاهُ مِنْ تُرَابٍ

ثُمَّ قَالَ لَهُ: «كُنْ» فَيَكُونُ.

أَلَمْ يَكُنْ مِنْ رِيبِكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

ينتهي الخطاب في الآية الأخيرة بالتأكيد على ربوبية الوحي وبالتحذير ضد الذي «يمترون» (يختلفون)، وفعل «يمترون» هو الفعل الذي انتهت به قصة طغولة عيسى في سورة مريم «ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَكَ أَلَمْ يَكُنْ مِنْ رِيبِكَ»

(٥٢) للمحكم والمنشابه في القرآن وكيف يقرم القرآن بتفسير نفسه بنفسه، انظر:

"Stefan Wild, 'The Self -Referentiality of the Qur'ān. Sūra 3.7 as an Exegetical Challenge,'" in ed. Jane McAuliffe et al. *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford, 2003) 422-444. See Jane McAuliffe, "Text and Textuality: Q 3:7 as a Point of Intersection," in *Boullata Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, op.cit. 56-76.

(٥٣) انظر، محمد أبو هريرة، المعجزة فكبرى القرآن، (القاهرة، ١٩٧٠) ٢٩٨.

(١٩: ٣٤). والواقع أن هذه الآية تأتي على نهاية السرد وإنهاء الجدل حول طفولة عيسى التي ربطت ما جاء في السورتين سورة مريم وسورة آل عمران.

آية «المباهلة» (الآية ٦١):

نعني «المباهلة» حرفياً «الملاعنة، اللعنة» (لعنة الله إن كنت من الكافرين) وتنضمّن حلفاً بشرط اللعنة على أحد الفريقين إذا كان كاذباً وتحمل ضمناً معنى الطهارة (نبتل). (٥٤)

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْهُمْ مَا جَاءَكَ مِنَ الْمَلِكِ فَقُلْ :

« قَالُوا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ

وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ

ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ »

تدخل فكرة المباهلة - التي يأتي ذكرها بعد آية تشبيه عيسى عند الله بادم - في سياق إحضار الأبناء والنساء والنفوس لكلا الفريقين مما يدلّ على اعتبار النساء فاعلاً سياسياً له صوت على الأقلّ في حدث عام من هذا القبيل. وقد تشير هذه الآية إلى واقعة «المباهلة» التي حدثت - حسب المصادر الإسلامية المبكرة - في أواخر نشاط محمد السياسي في المدينة وبعد فتح مكّة (١٠ هجري/ ٦٣٠ ميلادي). لكن وجود هذه الآية في سورة آل عمران، كما ناقشنا في بداية هذا الفصل، لا يتعلق مباشرة في أحداث السنوات الأولى من الهجرة إلى المدينة. لذلك ربما أضيفت في فترة لاحقة لعلاقتها بالموضوع وليس لترانبيتها في التنزيل.

التصديق (وأسلمة) بـ «أحقية» قصّة ميلاد عيسى (٦٢-٦٣):

إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ

وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ
وَلِلَّهِ اللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

تصف الآية هذه المجموعة من الآيات بالتصديق على وحدانية الله وتنتهي بإعطاء اسمين من أسماء الله هما «العزیز الحكيم». ونذكر أن بإخراج النهاية بصفات الله «العزیز الحكيم»، التي ترد بالصلاة والتي تتناص مع صلاة التعظيم المريمية في لوقا، ربما لإبراز قوة الله على خلق ما يشاء، والتي شكلت الفكرة الرئيسية في مقدمة آل عمران في البداية. أما الآية الأخيرة «مَنْ قَوْلًا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْعِلِينَ» (٦٣) فهي تعد بالعقاب للمفسدين.

٤. ٢ الخاتمة

إن تقسيم مجموعة الآيات في محاورها وشكلها إلى قسمين (يتصدر القسم الحجاجي القسم القصصي) قد كشف عن تنوع الشكل الأدبي والشفاهي للوحدات. ويسجل هذا التنوع في الشكل تطوراً عن النوع المتسق والنصف شعري لسورة مريم. وقد حتم خطاب تأويل الآيات إلى محكم ومتشابه، الذي قامت به مقدمة سورة آل عمران، على هذا التنوع في الشكل الأدبي ذلك أن التأويل بطبيعته يلزم سرداً نثرياً أكثر منه شعرياً؛ لكنه من وقت إلى آخر - كما ذكرنا - تظهر مجموعة آيتين من الصلوات أو الأدعية لها تناغم بارز فتخفف من لهجة الهجاء التي خاطبت الذين رفضوا الإسلام لدين الله. وهذه الصلوات (٨ و٩) تعود بنا إلى الورا لمواضيع ليس فقط في مجموعة مفرداتها، بل في روح الدعاء نفسه (كدعاء زكرياً للولد الذي سبق ونزلت) «وَلِيَّيْ يَحْتَفِ الْمَوْلَى مِنْ رَوْحِي وَكَانَتْ أَمْرًاي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (مريم ٥).

وعرضت قصّة طفولة مريم في سلسلة ثلاثة مشاهد متقاطعة تنتهي بقولة على لسان عيسى تقطع السجال حول رسالته وطبيعته البشرية. ويبقى الحوار عنصراً من عناصر السرد الذي يبرز مشاركة المحللين بلسان المتكلم في

قصصهم، وتعبيرهم عن شخصياتهم، وفي قيمهم التي تحملها. وباستثناء امرأة عمران فإن الملائكة تتفاعل مع كل شخصية في لحظة من لحظات الحدث الروائي لكن الله يتفاعل فقط مع عيسى. ويرد حوار واحد على شكل سؤال وجواب بين عيسى وتلاميذه من الحوارين.

يبرز شكل الخطبة في الرسالة المتبادلة بين المتحدثين: فتقدم امرأة عمران خطبة لربها بمناسبة نذرها وبمناسبة وضعها وتسمية المولودة (٣٥-٣٦)، ويتوجه عيسى إلى بني إسرائيل بخطبة موجزة يعتد فيها المعجزات التي قام بها والتبشير التي جاء بها إلى بني إسرائيل (٤٩-٥١) ويخاطب الله عيسى في النهاية على شكل خطبة يؤكد بها على امتيازاته تعالى، قبل أن يؤكد على طبيعة عيسى كإنسان أرضي (٥٥). وتدخل وتدمج مواضيع الرحمانية والدينية في نسيج بين السرد والحوار في المشاهد الروائية لكل من: الأبطال امرأة عمران، مريم، زكريا، عيسى، في صورة أبطال لهذه القصة، لتؤسس لمسائل عقديّة ومفاهيم إسلامية. ويجد هذه المواضيع في القسمين الججائي والقصصي على السواء، خاصة في شهادة الله لنفسه بالوحدانية ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ وفي الإعلان ﴿إِنَّ أَلَيْسَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (١٨ و ١٩). ويتحول موضوع كفالة مريم إلى شهادة بحق نبوة محمد (٤٤). ويكون الله، على لسان عيسى، رباً واحداً لمحمد وعيسى ومعارضيهما ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاصْبِرُوا﴾ (٥١)؛ ﴿ذَلِكَ نَقُولُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدٌ إِنَّ أَلَيْسَ وَالَّذِي الْكَرِيمُ﴾ (٨٥).

وتقدم أمثلة إلى ﴿أَلَيْسَ أَوْفُوا الْكِتَابَ﴾ (١١) من المصريين القدماء كآل فرعون ومن الأحداث المعاصرة كـ «أحداث معركة (بلر) يشار إليها» (١٣). الأنثى «هو الذي» أو «ربنا»، والأسماء الجاهزة في بداية السرد يستعار بها على الزمان كـ «إذ»، «هناك»، «ذلك»، «فلما»، «قل» (يا محمد) للذين كفروا (١٢) ﴿قُلْ أَدَّبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ دَلِيلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا...﴾ (١٥). وتساعد قوالب «صفات الله الحسنى»، وهي في أصلها اللغوي صفات مشتقة من أحداث تشير إلى ما بين الله وعباده من علائق، وتنتهي خمساً وعشرين مجموعة من الآيات، على

تحديد الأشكال والمجاور بين مجموعات الآيات، وتساعد على فهم العلاقة بين «أسماء الله» و«صفات الله» وطبيعة «طلب الخلاص» الموجّه إلى الله تعالى. فترتبط شهادة التوحيد «الله لا إله إلا هو»، والتي تبدأ بها سورة آل عمران، بصفة الألوهية «الحيّ القيّوم» (٢). و«القيّوم» صفة من صفات الله التي تعني «القائم» و«الدائم» تركّز، بطبيعة الموضوع المتضمّن في الجزء الأوّل من السورة، على أن الله لا يموت، وربّما في هذا إشارة إلى عيسى المتوفى «إني متوفّيكم» على عكس الله القيّوم؛ وحين يستعان بالله «مالك الملك» الذي «يؤتي» و«ينزع» الملك ممن يشاء ويعزّ قوماً ويذلّ قوماً آخرين، تصبح قدرة الله هي صفته «إنّك على كلّ شيء قدير». وحين تناجي امرأة عمران ربّها لتنلن ما في بطنها لخدمة العبد، تصبح صفة الله «إنّك أنت السميع العليم»؛ وتشير صفة الله «العزیز الحكيم» (الآيات ٦ و١٨ و٦٢) إلى مخالفة الله حين يعرف الناس أن الله يطش بالذين يسيئون تقدير قوّته. وتظهر قوالب صفات الله دائماً في الآيات في السور المدنية موصولة بواو العطف «و»،^(٥٥) وبـ«إن»^(٥٦)

(٥٥) ﴿وَاللَّهُ نَزَّلَ الْقُرْآنَ﴾ (١١)

﴿وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ﴾ (١٤)

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ﴾ (١٥)

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ﴾ (٢٠)

﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ (٢٩)

﴿وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ﴾ (٣٠)

﴿وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ﴾ (٣١)

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣٤)

﴿وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ﴾ (٥٤)

﴿وَاللَّهُ لَا يُبْطِلُ الْفَلَاحِينَ﴾ (٥٧)

(٥٦) ﴿إِنَّكَ أَنتَ الَّذِي تَخْلُقُ مَا تَشَاءُ﴾ (٩)

﴿وَأَمَّا اللَّهُ فَرِيقٌ لِّمَنْ﴾ (١٩)

﴿وَأَمَّا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَكِيمٌ﴾ (٢٦)

وكذلك^(٥٧)، وتأتي أكثر في صفات الله الإيجابية (عشر صفات) منها في صفاته (معاذ الله) السلبية للعباد (صفتان).

ونستنتج من هذه الأشكال الأدبية المتنوعة أنه على عكس سورة مريم حيث الشكل يحافظ على بعض عناصر الشعر ويقرّر وحدة عضوية في مجموعة الآيات، فهنا، تظهر الأشكال متنوعة بسبب خطاب نثري فرضته طبيعة التأويل والحجاج المختلط بإعلان العقائد (شهادة الله بالتوحيد والدين عند الله هو الإسلام) والصلوات والأدعية. وهذه بدورها تحتوي مصطلحات وأنغاماً مسيحية، تعبّر عن إعجاب خافت في العبادة المسيحية (٨، ٩، ١٨، ١٩، ٢٦ و ٢٧) كما تجلّ وجهها في جزء من صلاة مريم «تعظم نفسي الرب» الشهير بـ«الماعيفيكت». وقد نتج عن هذا التنوع دمج مستويين من القراءة: قراءة مسيحية في صياغة تعبيرات ومفاهيم إسلامية جديدة، وخير مثال على ذلك حين قال الحواريون، رسل عيسى: «زَيْكَ أَمَّاكَا يَمَّا أَرْكَتْ وَأَتَجَعَّا الرَّسُولَ»، فمفهوما «التنزيل» و«الرسول» هما مفهومان إسلاميان لا يمكن أن يلفظ بهما حواريتو عيسى. أما اللفظة التي يوجّه الحجاج ضلّها لأنها تسيّ تفسير الآيات المتشابه منها فهي لا يمكن أن تكون من النصراني. فالنصارى، كما يسمّى المسيحيون في القرآن الكريم، ممثلون بشخصيات كامرأة عمران وزكريّا ومريم وعيسى، قد عرضوا في خطاب كلّ إعجاب بتاريخهم الديني والتقوي كما رأينا في هذا الدمج بين المستويين من القراءة. زيادة يظهر عيسى (عليه السلام)، الذي لم يسمّ في

﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُرِي الْقُلُوبَ﴾ (٣٢)

﴿قُلْ أَنْتُمْ أَتَّبِعُ الْقُلُوبَ﴾ (٣٥)

﴿وَلَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ (٣٧)

﴿يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ (٣٨)

﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَنَبِيُّكُمْ وَأَمَّا بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ (٥١)

(٥٧) ﴿قُلْ كَذَلِكَ قَالَ رَبِّي بِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (٤٠)

﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ بِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (٤٧)

سورة مريم، ولم يختص السرد قصّة له في كلّ السور المكيّة، يظهر باسمه ولقبه «السيّح عيسى ابن مريم»، ويقدم خطبة إلى بني إسرائيل بصوته، ويخاطبه الله مباشرة بدون وساطة الملائكة.

ويبدو أن الحجاج يقع ضدّ فئة واحدة من «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ». ومن المثير للانتباه أن التسمية «الذين أوتوا الكتاب» الذين أوتوا نصيباً من الكتاب» تتناوب مع التسمية «أهل الكتاب»،^(٥٨) لكن الأولى تظهر أكثر في هذا الجزء من السورة من الثانية التي سرعان ما تتكرر ١٤ مرة في أجزاء السورة الأخرى وفي آيات «قُلْ يَكَاهِلُ الْكِتَابُ! في السور المدنية». ^(٥٩) ويجدر بنا الانتباه إلى أن مفهوم «الكتاب» يبقى في هذه المرحلة بعيداً عن أن يكون «كتاباً محدداً وقانوناً ثابتاً»^(٦٠)

تستمر وتشير قوالب مسيحية إلى الجزء الذي ينتظر «الذين اتقوا» والعقاب الذي ينتظر «الَّذِينَ كَفَرُوا» في هذه السورة المدنية المبكرة حيث لا يزال محمد (صلى الله عليه وسلم) يحاجج مع فئة من «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» ومع فئة من الأميين (الذين لم يؤتوا الكتاب) متأملاً أن يصبحوا مسلمين (٥٢ و٥٣). ويحاطب باستمرار «الَّذِينَ كَفَرُوا» في هذه السورة وأن لا يشار إليهم باسم فئة دون أخرى خاصة في البداية. لكن حين يذكر آل فرعون (١١)، والذين «يقتلون النبيين بغير حق» (٢١) والفتن الثقتا في القتال فربما يستطيع القارئ التكهّن أن الفتن هما اليهود والأميون من قريش.

(٥٨) يرد تعبيراً «الذين أوتوا الكتاب» وأهل الكتاب ١٨ مرة في هذا الجزء من السورة.

(٥٩) انظر، الآيات التالية ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١٩٩.

(٦٠) لدعم نظرية الكتاب كسيرونة ورمز لا ككتاب محدّد وقانون ثابت انظر، مايفون،

The Qur'ān's Self Image, *op.cit.* 194. See also, the Appendix on "the People of the Kitāb" 193-213.

الفصل الخامس

قصة طفولة مريم

تحليل الأسلوب

غرض التحليل الأسلوبي للمادة اللغوية في وحدات السرد (٣٣-٥٤) هو تذوق مساهمة هذه النصوص في قيمة النص الجمالية. إن «الأسلوبية» كنظرية للتحليل اللغوي تساعد على فهم التجانس البنيوي الذي يتميز به القرآن الكريم بين أسلوب بناء المعاني ونظام بناء الكلمات (نظم الآيات)؛ والأسلوبية، كعلم في الأسلوب، تحدد طابع العمل اللغوي وخاصيته التي يؤقدها والموقف الذي يأخذ به ضد إلقاء أية أحكام جاهزة، بينما تكشف في الوقت ذاته عن آليات النص التي تقف وراء البناء اللغوي والأدبي للنص.

في هذا الفصل، ستجمع ونعرف ونحلل المادة اللغوية المستخدمة في المشاهد السردية الخمسة - مشهد مناجاة امرأة عمران لربها، ومشهد مناجاة زكريا لربه، ومشهد مخاطبة الملائكة لمريم، ومشهد حوار عيسى مع الحواريين، ومشهد مخاطبة الله تعالى لعيسى.

يبدأ الخطاب الأصل (صوت السرد) بنذر «امرأة عمران» لحملها (ما في بطني) محرّراً للرب، وتنتهي بتعداد عيسى لمعجزاته وبالترديد عن نفسه، بصوت «الأنثى»، ويخبر الله عيسى بأنه متوقّيه وباعثه ومطهره من الذين كفروا. وتظهر آية التعقيب «وَمَثَلِ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» على مجموعة الكلام السردية لشخصيات عائلة عمران (آل عمران). ويتكرر مرة أخرى «موتيف» معجزة الله في هبة الذرية الذكور للمعقر والعزراء والشيخ (امرأة عمران وابنتها

مريم وزكريّا)، لكن هناك فرقاً بين سورة مريم وسورة آل عمران في أن الله تعالى يذكر للمرأة الأولى معجزة عن ذرية أنثى، تُعطى هبةً لأمها التي تقوم بتسميتها بنفسها. وتُجيب مريم عن سؤال زكريّا في المحراب (٣٧) وتلقي على الملائكة سؤال التعجب (٤٧)، وأهم ما تفعله مريم في الدور الذي سبق لها هو ربط الخيط الرفيع لمشاهد الولادات المتعاقبة بعضها ببعض مثل الحبل السري الذي يربط الجنين بالأم لتشكّل جينيولوجيا «آل عمران». وتأتي المشاهد الثلاثة الأولى ضمن خطاب سردي واحد مختصر وغني بأفعال الأمر بصيغ الرجاء والدعاء، فتقدّم طفولة مريم ونشأتها واصطفاءها كخلفية لشرعية عائلة عمران التي وضعت سلاتها على مستوى نفس مقام عائلة إبراهيم.

١. ٥ خصائص أسلوبية في القرآن الذي ينحو باتجاه الشرعي من الكلام، مثلاً، في استخدام خصيصة أسلوبية للتوكيد «إِنَّ» و«أَنَّ» تأتي على صوت الأنا المتكلمة،^(١)

﴿مَدَادَةُ الْمَلَكَةِ وَهُوَ قَائِمٌ يَصِلُ فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يَبْشُرُكَ﴾ (٣٩:٣)

﴿وَمَوْلاً إِلَى بَيْتِي إِتْرِكْهُ يَلِ أَيْ قَدْ . . . جِئْتُكُمْ﴾ (٤٩:٣)

﴿كُلْ فَيَكُونُ وَيُؤَمِّمُهُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ . . .﴾ (٥٢:٣)

ويعلن ظرف الزمان «إِذ»، «هنالك»، «فلما» عن بداية المشاهد السردية المتصلة بعضها ببعض زمنياً: «إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ إِذْ قَالَتِ الْمَلَأَنُكَةُ / فَلَمَّا أَحْسَى عِيسَى / إِذْ قَالَ اللَّهُ».

(١) انظر الآيات التالية في القسم الرجائي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَتَّخِذُ عَدُوًّا . . .﴾ (٥:٣)

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ سَامِعُ الدُّعَاءِ . . .﴾ (٩:٣)

﴿إِنَّ أَوَّلَ مَا كَفَرْنَا . . .﴾ (١٠:٣)

﴿وَمَنْ يَدْعُكَ لَيْسَ إِلَّا تَلْبَسُ . . .﴾ (١٣:٣)

﴿رَبَّنَا إِنَّا أَمَّاكَ﴾ (١٦:٣)

٢.٥ الفواعل والأفعال التي تحدد الأقوال وتعرف بالشخصيات داخل المشاهد السردية:

المشهد السردى الأول ﴿إِذْ قَالَتْ آمَرَكَ بِعَمْرٍ﴾ (٣٥-٣٧): لامرأة عمران ستة أفعال في صيغة الماضي: قالت/ نذرت/ وضعتها/ قالت/ وضعتها/ سميتها، وفعل واحد في صيغة المضارع: أعينها، وفي الأمر بصيغة الرجاء: فتقبل؛ ولله تعالى أربعة أفعال في صيغة المضارع الذي يدل على استمرار الفعل الإلهي: أحلم/ يرزق/ يشاء/ يفعل، وللرب ثلاثة أفعال في صيغة الماضي: تقبلها/ أنبتها/ كفلها، ولزكريا ثلاثة أفعال في صيغة الماضي: دخل/ وجد/ قال، ولعريم فعل القول: قالت.

ونلاحظ أن كلمة «الرب» تظهر في متن الحكائي ضمن المناجاة والحوار بين المتكلمين، أما كلمة «الله» فتظهر دائماً على لسان صوت السرد في الجزء الججاجي وآيات التعقيب.

المشهد السردى الثاني ﴿هَٰذَاكَ نَكَاحَكَ﴾ (٣٨-٤١): لزكريا ستة أفعال في صيغة الماضي: فعل «دعا» وخمسة لفعل «قال»، وفعل واحد في صيغة المضارع «بصلي» و واحد في الأمر بصيغة الرجاء «هب لي». وللملائكة ثلاثة أفعال في صيغة الأمر: تكلم/ اذكر/ سبح. ولله تعالى ثلاثة أفعال في صيغة المضارع: يُبشرك/ يفعل/ يشاء؛ وليحي مصدر الفعل «مصدقاً»؛ وللجبر فعل «بلغني» في صيغة الماضي.

المشهد السردى الثالث ﴿وَلَمَّا قَالَتْ آلَيْكَ كُفَّةٌ﴾ (٤٢-٥١): تأني أفعال خطاب الأصل (صوت السرد) في صيغة الماضي في اصطفاك/ طهرك/ اصطفاك/ قضى، ولله أربعة أفعال في صيغة المضارع: يُبشرك/ يخلق/ يشاء/ يقول وفعل واحد في صيغة الأمر: «كن». ويرد قول الملائكة في صيغة الماضي «قالت» وفي صيغة الأمر في اقتي/ اسجلي/ اركمي، وتكلم الملائكة فجأة بصوت المتكلم المفرد «قال»: ﴿كَذَٰلِكَ أَفَعَىٰ خَلْقَ مَا يَكُونُ﴾ (٤٧) وتكلم الله بصوت «نحن»

المتكلمة في «نوحه»؛ وللمتكلم (أخبار اليهود) ثلاثة أفعال في صيغة المضارع يلقون/ يكفل/ يختصمون؛ ويتكرر إخبار محمد (صلى الله عليه وسلم) باستخدام فعل ماضٍ ناقص بصيغة النفي «ما كنت»؛ وللمريم فعل القول في صيغة الماضي «قالت» و للبشر فعل النفي «لم يمسسني». وللمسيح، عيسى ابن مريم، أكبر عدد من الأفعال ترد بصوت «الأناء» المتكلمة، ومعظمها في صيغة المضارع في يكلم/ أخذ/ فأنفخ/ أبرئ/ أحي/ أنبئكم/ مصدقاً/ لأحل/ فأتقوا/ أطيعوني. وهناك فعل «يكون» لفاعل «الطين»، وفعلان لبني إسرائيل تأكلون/ وتذخرون، ولله فعل المضارع «ويعلمه» وفعل الماضي في «ومكر».

وهناك فعل الأمر بصيغة الرجاء «فتقبّل مني» و«هب لي»، وتنعكس هذه الأفعال مشاعر التواضع أمام الرب، ونخاطب الملائكة دائماً في صيغة العنادة «يا مريم» (٤٢، ٤٣، ٤٥).

المشهد السودي الرابع: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ﴾ (٥٢ ٥٤). يأتي فعل أحس/ قال في الماضي، وكذلك تجي، أو تأتي أفعال الحواريين، رسل عيسى، في صيغة الماضي قال/ أمنا/ اتبعنا/ مكروا وفي صيغة المضارع «واشهد».

المشهد السودي الخامس: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَىٰ...﴾ (٥٥) يرد فعل القول في الماضي «قال» وفي مصادر الأفعال «متوفاك» (من الجذر و- ف- ي) ورافعك (من الجذر ر- ف- ع) ومظهرك (من الجذر ط- ه- ر) وجاعل (من الجذر ج- ع- ل).

أما الفواصل فلا تتبع أسلوب السجع، ويتنوع الحرف في آخر الفاصلة في آب/آه/آر وفي حروف مدّ اللين «الواو والياء» في اون/اين؛ ويأتي تصريف الفواصل صفة، في صيغة المفرد كالعليم/الرحيم، وفي صيغة الجمع كالصالحين/الراكمين/المقرّين، وكأفعال في صيغة المضارع والأمر، فيكون/ فاطيعون.

التكرار الصوتي

٥. ٣. الحرف والكلمة والجملة المترددة وأثرها في المعنى:

تلعب «الغين» في لفظة «غلام» وفي الفعل «بَلَّغَنِي» دوراً في استحضار الخ-
ل-م المعنوي ضدّ الكبر،^(٢) وتتصل الغين في القسم الحجاجي (١-٣٠) في
صفات تحمل معنى «الزيغ» و«ابتغاء الفتنة» و«البغي بينهم» (أي حسداً بينهم)،
وتتصل في أفعال تحمل وعوداً بالأخرويات (إسكاتولوجية) ومسيحانية مثل لن
تخني/ سَتُغْلِبُون/ فاغفر/ غرهم / يفر/ غفور. ويتكرّر مصدر الفعل «مصدّقاً»
مرة في حقّ يحيى «مصدّقاً بكلمة منه...» ومرة في حقّ عيسى «مصدّقاً لما بين
يدي من التوراة والإنجيل...»

وتتكرّر واو العطف بين جعل الخطبة التي ألقتها «امراة عمران» بصوتها
بمناسبة نذرها ووضعها المولودة لتعطف الأحداث بعضها على بعض في «إني
وضعتها أنثى / والله أعلم بما وضعت/ وليس الذكر كالأنثى / وإني سميتها
مريم/ وإني أعينها بك وذريتها من الشيطان الرجيم». ويقع فعل أعينها (في
المضارع) خبراً للجملة الفعلية لاسم «إني» مما يؤكد على استمرار رجاء امرأة
عمران بطلب الاستعانة (دلالة على طلبها باستمرار الاستعانة دون انقطاع).^(٣)
وقد انتبه كلّ من الفخر الرازي (ت ١٢١٠) والزمخشري (ت ١١٤٤) إلى المعنى
المتضمّن في خطاب تسمية الأمّ لابنتها. فقد ذكرت امرأة عمران لربّها اسم
ابنتها، وطلبت الاستعانة لها ولذريتها من الشيطان الرجيم، حتى يكون لمريم
نصيبٌ حسنٌ من اسمها. وقد استدلّ فخر الدين الرازي منذ ذلك الحين، وقبل
تطوّر علم الدلالات، إلى العلاقة التمايزة بين الاسم والمسمّى والتسمية آخذاً
بأنها علاقة النال بالمدلول والدلالة. فميّز بين الثلاثة في ذكر امرأة عمران لاسم

(٢) معنى غ-ل-م في لسان العرب «كَلَبَ الكاع».

(٣) انظر محمود الأكرسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق عبد
الباري عطية، (بيروت، ١٩٩٤) ٣-٤، ١٣٠-١٣١.

ابتتها قائلاً: «إِنَّ الْأَسْمَ وَالْمُسْتَمَى وَالتَّسْمِيَةُ هِيَ أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ مُغَايِرَةٌ»^(١)

ويحمل فعل الوضع الذي جاء مكرراً ثلاث مرّات في كلام صوت السرد والأم الحامل، وكذلك في تكرار واو العطف (ثمان مرّات في خطبة التسمية) شعوراً بالتواضع أمام الرب بسبب نبوة صوت وحسن-ع. وقد لاحظ سيد قطب طريقة مناجاة امرأة عمران لربّها، مع أنّه لم يربط الأثر الصوتي لفعل «وضعنها» ولووا العطف في بناء الكلمات والمعاني، فقال:

وهذا الحديث على هذا النحو فيه شكل المناجاة القريبة. مناجاة من يشعر أنه منفرد بربه. يحثّه بما في نفسه، وبما بين يديه، ويقمّم له ما يملك تقديماً مباشراً لطيفاً. وهي الحال التي يكون فيها هؤلاء العباد المختارون مع ربّهم. حال الودّ والقرب والمباشرة، والمناجاة البسيطة العبارة، التي لا تكلف فيها ولا تعقيد. مناجاة من يحسّ أنّه يحدث قريباً وودواً سميحاً مجيئاً.^(٢)

أما حرف الذال، الذي يعتبر حرفاً مفتاحاً وقد برز صوتيّاً في الجنس الاستهلاكي «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ»، وبرز في الربط في المعاني بينه وبين «الذكر» و«الذريّة» في سورة مريم، فقد برز مرّة أخرى في سورة آل عمران في نفس كلمات: ذريّة/ نذر/ الذكر/ أعيدها/ ذريّتها. لكن هذا الحرف يشكّل على لسان الخطّاب الأصل (صوت السرد) في الجملة الاعتراضية «وَلَيْسَ الْأَذْكُرُ كَالْأُنْثَى» إشكاليّةً لأنّه يتعلّق بمسألة قبول دخول مريم المحراب حين وضعت امرأة عمران، على غير ما توقّعت، مولوداً أنثى لا ذكراً. وهي تعرف جيّداً أنّ الأنثى لا تحرّر للخدمة في المعبد لإخبارها «إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا» (لا محرّرة)، لذلك اعترض صوت السرد ليؤكد نفي تشبيه الذكر بالأنثى في هذا النوع من النذر، الذي يبدو أنّه يخرج عن عموم التكليف بين الرجال والنساء

(١) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، (القلعة)، ١٩٣٤-١٩٦٢ ج. ٢٩، ٨.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، (المعرة)، ١٩٧٩ ج. ٣، ٣٩٢.

الذي يشمل دخول المحراب للاعتزال والصلاة والعبادة.^(٦) علماً أن في عرض قصص الطفولة لآباء وأنبياء الكتاب المقدس أصلاً احتفاء بالذرية الذكور لا بالذرية الإناث، فكيف يُحتفى بهذه الأنثى؟ لذلك كما كشفت النال في فعل «واذكر» (استحضار من الذاكرة) ولفظ «الذرية» عن فاعليتها في سورة مريم، كذلك تكشف النال في الجملة الاعتراضية «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى» عن اختلاف بين الذكر والأنثى قد تضعهما - لو أولت خارج سياق تمنّي امرأة عمران الذكر- في علاقة ثنائية مبنية على التضادّ لا المقابلة وحقّ الاختلاف. لكن سرعان ما يتجاوب النصّ لهذه الجملة الاعتراضية، فيختفي الأثر الصوتي «للنال»، حين يتقبّل الله مريم القبول الحسن. إن التركيز الصوتي على حرف النال لإبراز «الذرية الذكور» لا يمكن أن يعادله في الأثر الصوتي حرف «الهاء» لإبراز «الذرية الإناث» و«الهاء» تظهر مرتين في «إني وضعتها أنثى» و«ليس الذكر كالأنثى»، و«النال» أصلاً هي «هاء» عالية (صوتاً) كذلك «الهاء» هي «ذال» منخفضة (صوتاً).^(٧) وما يلتفت النظر في هذه الجملة الاعتراضية أنّها لا تبدأ، كما هي القاعدة منطقياً، بتشبيه الأقص بالأكمل (كأن يقال «ولست الأنثى كالذكر»)، بل تبدأ بالذكر لتلغي تشبيهه بالأنثى كما يظهر في التشبيه «لستنّ كأحد من النساء» (الأحزاب ٣٣: ٣٢). ويبرز اللغويون هذا التركيب بأن ذكر الأنثى قبل الذكر في تركيب الجملة غير مستحبّ في بناء جملة نفي التشبيه.^(٨) ويدلّ هذا الموقف اللغوي المنحيز للذكر في التحرير على واقع عُرقي سرعان ما يُلغى بسبب قبول الله لمريم في المحراب كقبوله الذكر، مما يعني أن اللغة تعي جيّداً صناعة

(٦) إن استخلاف الإنسان يشمل الرجال والنساء، وتدل آيات عديدة على هذا الاستخلاف، انظر، هبة رؤوف عزّت، المرأة والعمل السليبي: رؤية إسلامية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥) ٥٦-٥٧.

(٧) انظر شمس الدين محمد ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق غلام فتوري حمد، (بيروت، ١٩٨٦) ١٣٢.

(٨) انظر كيف يشرح الأكوسي قاعدة «نفي عن الناقص شبهه بالاكامل»، في الأكوسي، روح المعاني، المرجع نفسه، ج. ٣-٤: ١٣٠-١٣١.

مدلولاتها. لكن لا يفسر اللغويون لماذا اعتبروا جملة نفى التشبيه هذه جملة اعتراضية من جانب الخطاب الأصل (صوت السرد) لا من جانب صوت الراوية، امرأة عمران. لأنها تعارض تسلسل خطبة التسمية التي قدّمتها امرأة عمران لإعلان حدث مولودتها: ﴿رَبِّ إِيَّيَّيْ وَسَمَّيْتُهَا أَنَّثَى - وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ دَرَسَ أَنَّثَى - وَإِيَّيْ سَمَّيْتُهَا مَرِيَمَ وَإِيَّيْ أُسَمِّيَهَا بِكَ وَدَرَسْتُهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(٩)

أما حرف «القاف» وهو من حروف الاستعلاء، فهو حرف خفي، ويظهر فقط مع صوت آخر بسبب نقره العالي،^(١٠) و«القاف» ليست في حقيقتها حرفاً حلقياً لكنها تصدر من أقصى الحنك ما يلي أدنى الحلق مباشرة. ويلعب حرف «القاف» دوراً تحيدياً لحرف «الذال» البارز في اللغة الأبوية المستحضرة احتفاءً بالذرية الذكور. ويظهر حرف «القاف» (عشر مرات) أكثر من «الذال» في الكلمات التالية: «تَقَبَّلَ»، «قَبُولَ»، «قَالَ»، «قَدْ»، «عَاقِرَ»، «قَالَتْ»، «اِقْتَنَى»، «يَلْقَوْنَ»، «الْمَقَرَّيْنِ»، «يَحْلِقُ»، «قَضَى»، «يَقُولُ». فبرز «القاف» في فعل الرجاء «تَقَبَّلَ» وتكرّر في «الْقَبُولَ»، وهو مصدر شاد يظهر مرّة واحدة في القرآن الكريم، في حقّ مريم، في ﴿فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾. وفي الجملة مضاف محذوف والمعنى هو «رأى بها متلبسةً بأمرٍ ذي قبول»^(١١) ويذكر الرازي أن لفظ التَقَبَّلَ:

يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع، أمّا القبول فإنه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التَقَبَّلَ ليفيد الجِدَّ والمبالغة، ثم ذكر القبول ليفيد أن ذلك ليس على خلاف الطبع، بل على وفق الطبع، وهذه الوجوه وإن كانت ممتنعة في حقّ الله تعالى، إلا أنها تدلّ من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها، وهذا الوجه مناسب معقول.^(١٢)

(٩) الجزري، المرجع نفسه، ١٠٠-١٠١.

(١٠) الألويسي، المرجع نفسه.

(١١) الرازي، التفسير الكبير، جزء ٨، ٢٩.

من عرض الأفعال والفواعل في المشاهد القصصية الخمسة نستنتج أن لـ «الله» (سبحانه وتعالى) ولـ «عيسى» (عليه السلام) أكبر عدد من الأفعال في صيغ الماضي والحاضر والمستقبل، وأن «الرب» أو «ربنا» يظهر دائماً في المتن الحكائي بصوت أفراد كامراً عمران، أو زكرياً أو مريم، ويظهر بصوت جماعة تعرف باسمها (٨-٩ و ٥٣). لكن كلمة «الله» تظهر دائماً بصوت السرد (الخطاب الأصل) في المقدمة (٣١-٣٢؛ ٤٤٢؛ ٤٥٤) وفي آيات التعليق الأخيرة (٣٧، ٤٠، ٤٧ و ٥١). مما يدل على أن خطاب الله هو خطاب القراءة والتعقيب على القصة التي ظهرت كمشهد بينما «الرب» يكون داخل المتن السردى وبين المتحاورين.

وكثيراً ما يظهر «رسول الله إلى الأنبياء والصديقين» في صيغة الجمع مع ناه التانيث «الملائكة»، وقد غلب تانيث الفعل مع لفظ «الملائكة» ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ﴾^(١٢) مع أن المقصود هو الملك «جبريل» مفرداً والقاعدة عند العرب في تسمية الخاص باسم العام، كما يشرح الزمخشري، هي للتعظيم ونسبى «مجار مرسل». وفي الآية ﴿إِذْ يَقُولُ أَفْلَنَّهُمْ﴾ (لينظروا) أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ﴿حُنْفُ﴾ الفعل «لينظروا»، والحذف أسلوب بارز في الخطاب القرآني وهناك دراسات عديدة حوله. وفي قول زكريا ﴿وَقَدْ بَلَغَنِي الْعَكَبَرُ﴾ عوض عن «وقد بلغت الكبر» إقلاب: فالعرب، كما يشرح أبو عبيدة، تقول: «هذا القميص لا يقطعني» عوض عن «أنت لا تقطعه» وهذا هو «الإقلاب»^(١٣).

وهناك «استعارة تمثيلية» في ﴿وَأَكْبَرَهَا مَاءًا حَسَنًا﴾ أي في تشبيه مريم في نموها وترعرعها بالزرع الذي ينمو شيئاً فشيئاً، والكلام مجاز عن تربيتها بما يصلحها في جميع أحوالها بطريق الاستعارة التبعية. وتكرار لفظ «اصطفاك» في ﴿أَمْطَلْنِي وَطَهَّرْنِي وَكَلَّمْنِي وَغَنَّى زَكَوَاتُكَ﴾ هو من باب الإطناب. وبين كلمتي

(١٢) عدد مرات تانيث الفعل مع لفظ الملائكة هو أربع عشرة مرة في حين أن عدد مرزات تذكيره لم تزد على ست مرزات.

(١٣) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ٩٢

«المشي والإبكار» هناك «طباقي» وهو من المحسنات اليدوية. وما يلفت النظر أن في اختيار المصطلحات المختلفة للصلاة دلالة على التدرج في العبادة من «الكثرة إلى القلة»: «يَسْرُرُ أَقْنَىٰ رِبْكِ وَأَسْجُدُ وَأَرْكَبُ مَعَ الزَّكِيَّةِ». فالقنوت هو حضور القلب والعقل واللسان في الصلاة، والسجود هو الوقوع إلى الأرض، والركوع هو الانحناء النصفى الذي يعتبر آخر حركة من حركات الصلاة.

٤. ٥ «غريب القرآن» بين الأسماء والألقاب والأفعال

لا يذكر السبوطي في قائمة أسماء غريب القرآن من أسماء الأنبياء اسم «عمران». ويعطي العالم هوروفيتز اسم «عمران» مثلاً على اسم تشكّل باتفاق كامل مع الأسماء العربية المالوفة في ما قبل - الإسلام. ويقترح أن الاسم لا بد أن يكون عربياً خالصاً لوجود نسخة طبق الأصل في نقش من حوران (أفيميريس، ١١، ص ٣٣١)، مما غيّر الاسم من «عمرام البيلي» إلى «عمران القراني»^(١٤). إن «عمران» الاسم العربي للاسم البيلي «عمرام» هو الاسم الذي أعطي للمرّة الأولى لأبي مريم. و«عمرام» هو الأب للأنبياء الثلاثة مريم وهارون وموسى. وقد ناقشنا في الفصل السابق، ومن منظور الاستدلال النموذجي، لماذا لُقِّيت مريم بـ «أخت هارون»، «ميريام» وهي المرأة الأولى التي لُقِّيت بالنبوة. لذلك تصبح مريم ابنة عمران، ابنة الذي رُفعت عائلته إلى المستوى نفسه مع عائلة إبراهيم. أما بالنسبة إلى تحليل أصل لفظة «عمران» وتاريخها فقد اتفق العلماء أنه من العبرية والعربية. أما بالنسبة إلى مريم فعلينا أن نغير انتباهنا إلى التناوب في كُنية مريم العائليّة من أمّ عيسى، أخت هارون، وابنة عمران، وهذا نمط يتبع في الكتب المقدّسة في تسمية النساء ولقبهن بالأم والأخت والابنة.^(١٥)

«نذر»، من جذر ن-ذ-ر، على امرأة عمران «نذر»، شكر عليها، أن رزقها

Horowitz, *Jewish Proper Names*, op.cit. 15.

(١٤)

(١٥) لألقاب النساء في القرآن الكريم، انظر الفصل الثالث.

الله ولداً أن تتصنق به إلى بيت المقدس فيكون من سلته وخلعه.^(١٦) وكلمة «نذر» موجودة في اللغة العربية الجنوبية وفي اللغتين العبرية والآرامية، وإلى حد ما في الآشورية.^(١٧) و«نذر» تعني في العبرية وفي العبرية المعنى نفسه: ن - ز - ر، جلد متقارب، تعني يكرس نفسه للآلهة أو ليعيش ك«نذير».^(١٨) وموتيف تكريس المولود قبل الحمل به (أو قبل ولادته) في قصص الطفولة في كتب الأنبياء ليس جديداً على التراثين الكتائبيين اليهودي والمسيحي. فهناك مثل «نذير» النبي صموئيل، الذي نذرت أمه للخدمة قبل الحمل به، كما نذرت حنة ابتها قبل الحمل بها في إنجيل الطفولة المستى «إنجيل يعقوب التمهيدي».^(١٩) لكن أم مريم، امرأة عمران، نذرت الطفل بعد الحمل به «رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي». ويجدر بنا التذكير أن مريم مثل أمها أقدمت على فعل «النذر» حين واحدها قومها فرتت عليهم قائلة: «إِنِّي نَذَرْتُ الرَّحْمَ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» (قرآن ١٩: ٢٦). ومعنى رفع «النذر» قولاً لتكريسه، على لسان شخصيتين بارزتين من الشخصيات النسائية القرآنية، مريم وأمها امرأة عمران، أن الأنثى قادرة على النذر أي على ربط القول بالفعل، وتقدر على حياة التعبد الذي يتطلب التدريب الروحي والاعتزال في المحراب.

من المثير للانتباه أن كلمة «نذر» غير متضمنة في قائمة غريب القرآن التي أعدها السيوطي. ويؤكد آرثر جفري أن «نذر» لا بد أن تكون استعارة قديمة إلى العبرية، غير أن إلقاء نظرة سريعة على الاستعمال القرآني للكلمة يفيد أنها لم

(١٦) الزمخشري، الكشاف، المرجع نفسه، (١٩٩٧) ج ١، ص ٣٤٩.

(١٧) لمعنى «نذر» انظر:

J. Pederson, "nadh" in *ESJ* (7) 846 - 847, and Arthur Jeffrey, "nadhru" in *Foreign Vocabulary*, op.cit. 278.

For the Hebrew meaning of *nadh*, the root *n-z-r* with the letter 'al-zaph' instead of (18) 'al-dhāl', *nadh* in Syriac, thus nazirite (Judaism) means continent, sacred, vowed, see Dictionnaire Syriac-Français, Syriac-English, Syriani-Arabi 12th ed. (Besen, 1994) 201. See also Nevio Reda, "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation," in *American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(2004).

See OT Samuel 1:11.

(١٩)

تستعمل في سياق النذر إلا في سياق قصتي مريم وامرأة عمران، بينما استعملت كثيراً في سياق معنى الوعيد وأشكال الفعل المتعددة.

«عيسى والحواريون»: يظهر عيسى، «الاسم العربي ليسوع»، دائماً في السور المدنية بنسبه إلى أمه (عيسى بن مريم). ويظهر عيسى، كما في العهد الجديد، بألقابه المميزة: «روح الله»، «كلمة الله»، و«المسيح عيسى ابن مريم»، (كما في قرآن ٣: ٤٥). وقد رَدَّ القليل من العلماء الاسم إلى العربية، وأكثرهم رَدُّوه إلى «المعجمي» أي الغريب. فقرأ في «لسان العرب» أن سيويه صَنَّفَ الاسم أعجمياً، والجواهري عبرياً أو سريانياً، وقد اعتبره الزنجاج معرباً من إيشوع السرياني.^(٢٠) أما الزمخشري فقد قال عن معرفة بأن المسيح هو لقب من العبري «المسيح»، وأن عيسى هو الاسم المعرب من إيشوع.^(٢١) أما السيوطي فقد صَنَّفَ على عادته الاسم إما عبرياً أو سريانياً، دون محاولة تفسير العلاقة بين الاسم السرياني والاسم العربي.^(٢٢)

لقد نجمت عن لفظ اسم «عيسى» العربي إشكالية بسبب اختلاف دارج عن اليونانية والعبرية والسريانية. ويشرح نيل روبنسون الأسباب الخلفية للتفكير بالاسم الأصلي أنه من العبرية إيشوع،^(٢٣) فقد أخذ المعنى الأصلي لـ إيشوع «يهوى يساعد» عموماً على أنه «يهوى يخلص». ولما تُرجم العهد الجديد من اليونانية إلى السريانية فُهمت «إيسوس» كـ «إيسوع» مع أن المسيحيين النساطرة نادوه بإيشوع. والمشكلة في الواقع هي في تغيير حرف «الياء» إلى «عين»، والذي يعدّ إقلاً نادراً لأنه «من غير المعتاد أن تتحوّل «الياء» إلى «عين» في اللغات السامية».^(٢٤)

(٢٠) انظر لسان العرب، ٤ (١٩٩٧) ٤٧٧.

(٢١) الزمخشري، الكشاف، ١ (١٩٩٥) ٣٥٦.

(٢٢) السيوطي، الإقطن، ٤ (١٩٩٧) ٦٧.

(٢٣) See Neal Robinson "Jesus" in *BQ* 3(2003) 7

(٢٤) أقدم جرحل الشكر للأب خليل رشيد، أستاذ السريانية والآرامية في الجامعة اللبنانية. ولآرائه الغنية بالنسبة إلى العلاقة بين اللغتين السريانية والعربية.

وهناك الاقتراح الذي قدّمه بعض العلماء في أن: ي-ش-ع، حرف العلة العبري لـ يشوع، قد انقلب لسبب خفي لإعطاء ع-س-ي، حرف العلة العربي. وهناك رأي آخر محتمل في الاشتقاق ليتجانس مع موسى ويحيى؛ بأجوج ومأجوج.^(٢٥) لكنّ المسألة تبقى غير محلولة بسبب أن الاسم لم يسبق له ظهور في الشعر العربي ما قبل-الإسلام، علماً أنه سبق أن ظهر رهبان في سوريا عرفوا بالعبسانية عام ٦٧١ ميلادي.^(٢٦) لذلك يعتبر آرثر جفري موقفه النهائي في اسم عيسى كالتالي:

«إلى أن تلقى بين أيدينا مزيداً من المعلومات علينا أن نقنع أنفسنا باعتباره نوعاً من «التحويل في حرف العلة» ربّما على يد النبي محمد نفسه، أو ربّما لتأثيرات، كما اقترح هوروفيتز، من اللعظ النسطوري.»^(٢٧)

«الحواريّون»، وهي من الحبشية وتعني الرسل في الحبشية والعربية أيضاً^(٢٨) وتظهر كلمة الحواريين، وهي لقب تلاميذ عيسى، في الآيات المدنية فقط (قرآن ٣: ٥٢؛ ١١١؛ ١١٢؛ ٥: ٦١؛ ١٤).

ومع أن السيوطي -استثنائياً- أعطى الكلمة معنى الياضين، وعرف عنها بأنها من النبطية^(٢٩) إلا أن كثيراً من المفسرين المسلمين جاءوا بتخرجات اعتباطية ليعطوا جذراً عربياً للكلمة من حَوَر «رجع» أو «حَوَر» يشع بياضاً. ويشرح الزمخشري أن الحواريين هم «المصطفون من الرجال» ويستشهد ببيت شعر من الشكري يصف به نساء الحضر بـ «الحضرّيات الحواريّات» بسبب ألوانهن

Jeffery, *Foreign Vocabulary*, op.cit. 220.

(٢٥)

Neal Robinson, "Jesus" in *LQ*, op.cit. 9.

(٢٦)

Jeffery, *Foreign Vocabulary*, op.cit. 220.

(٢٧)

See A. J. Wensinck, "Hawari," in *Et 3* (1979) 285.

(٢٨)

(٢٩) انظر السيوطي، المتوكلي، المرجع نفسه، ١٣٠.

ونظافتهم. (٣٠) لكن الكلمة تعني الرسل وهي من الحبشية. (٣١)

٥.٥ فعل الاصطفاء

يظهر فعل «اصطفى» كفعل مفتاح في المقدمة التي جاءت لتفتتح مشاهد سلسلة قصص الطفولة المرتبطة بعضها ببعض لآل عمران. والله «اصطفى» تعني الله «اختار» (٣٢) آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين، والمعنى هنا أن الله فضّلهم على العالمين بقريّة حور الجرّ «على» مع خلوّ الاصطفاء من معنى المقارنة. ويرتبط فعل اصطفاء مريم باصطفاء آل عمران لسببين: أولاً لأن آل عمران هم عائلة مريم، وثانياً لأن آية اصطفاء هذه العائلة جاءت كمقدمة لفصل الطويلة المعسكة مريم بخيوطها النسي. ويتكرر فعل «اصطفاك» في آية اصطفاء مريم وإن اختلف المعنى بين الفعلين فالأول يأتي بمعنى «اختارك» والثاني بمعنى «فضلك» (آل عمران ٤٢: ٣) وإن كان الاصطفاء أبلغ في التقريب والتكريم من مجرد التفضيل لأن الذي يفضّل أحد الشيئين لا يقال عندئذ إنه اصطفاه. ويظهر فعل «اصطفى» مرتبطاً بالأنبياء في المرحلة المكيّة، فكان موسى واحداً من «المصطفين» (قرآن ١٤٤: ٧)؛ وكذلك كان إبراهيم وولده «إسحق ويعقوب» (قرآن ٤٧: ٣٨). ويظهر إبراهيم باعتباره «مصطفى» منفرداً في سورة مدنية (قرآن ١٣٠: ٢).

إذاً في هذه المرحلة المبكرة من الهجرة إلى المدينة نزل قرآن يتحدث عن اصطفاء الله لمريم للتخصير للبشارة لها بالولد: ويصبح لها الاسم ولها عائلة اسمها عمران من السلالة النبويّة التي اصطفاه الله على المقام النبوي نفسه لعائلة إبراهيم. وقد أعطيت الشخصيات النسائيّة لعائلة عمران قوّة التسمية لإعطاء الشرعية لنسب آل عمران الأمومي: فقد أعطيت امرأة عمران القوّة على تسمية

(٣٠) الزمخشري، المرجع نفسه، ٣٥٩

(٣١)

Jeffery, *Foreign Vocabulary*, op.cit 116.

(٣٢) انظر لسان العرب، ٤ (١٩٩٧) ٥٤.

ابنتها وكذلك أعطيت مريم القوة على إلحاق ابنها باسمها ليصبح نسب الأم هو الذي يذكر به دائماً اسم عيسى ابن مريم (عليهما السلام). إذاً إن آل إبراهيم، ومن ضمنهم بنو إسرائيل، الذين يعودون إلى نظام أبوي ليسوا وحدهم في الاصطفاء الإلهي، بل إن آل عمران الذي يجيئون من نظام أمومي مثلهم هم في الاصطفاء. وهذا ما قد يثير حساسية بين القيم الأبوية والقيم الأمومية التي أفضل ما صورت، في الصلاة القرآنية التي تتناهى مع صلاة التعظيم المريمية اللوفاوية، فهي ﴿أَللَّهُمَّ مَلَكَ الْمَلَائِكَةِ قُوَّةِ الْمَلَكِ مَنْ كَسَاةً وَمَنْزِلُ الْمَلَكِ وَمَنْ كَسَاةً...﴾ وهو دعاء لقلب الموازين ربما لمصلحة النسب الأمومي الذي له شرعية النسب الأبوي. وهذه محاولة لقلب الموازين للذين يدعون أنهم وحدهم شعب الله المختار (اليهود). في كلمات أخرى، إن مريم وابنها قد استحضرا ذكرهما ليس فقط بلغة التراتيم والصلوات وقصص الرحمة لهما، بل استحضرا ذكرهما لقلب ميزان الاستفراد الأبوي النوي لنظرائهم اليهود.

٦.٥ الخاتمة

لقد عرّفت النظرية الأسلوبية على وجه التقدير الماتة اللغوية والأدبية نحوياً وبيانياً، مما كشف عن السر وراء جمالية النص ونظم القرآن، كما سبق أن عرّف له قبلاً كل من العالم المحتزلي الكبير عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي (ت. ١٠٢٥) ^(٣٣) والعالم الأشعري النحوي عبد القاهر الجرجاني. وفي تطبيق لمنهجية الأسلوبية الحديثة وُضعت قائمة باسم الأفعال والفواعل النحوية في نص سردي يحدد أدوار اللاعبين والمتحدثين: فيظهر الرب في المتن الحكائي، وتظهر الملائكة بالمفرد والجمع، ويظهر عيسى بصوت الغائب «هو» وبصوت «الأناء» المتعالية في كلمة «فأطيعون».

ويظهر لنا التكرار - في حرفي «الواو» البارزة في فعل «وضعت» و«الفاف»

(٣٣) انظر عبد الجبار بن أحمد، المعني في أبواب التوحيد والعدل، تحرير أسين الخولي، ج ١١ (القاهرة، ١٩٦٠) ٣١٦.

الباررة في كلمة «قبول»- كيف يلعب صوتا الحرف والكلمة دوراً في التأثير النفسي على القارئ.^(٣٤) وقد ظهر تكرار حرفي «الذال» و«الفاف» اللذين ظهرا في كلمتي مفتاح «الذكر» و«القبول» في موقف متوتر، وقد رأينا كيف أن الخطاب اللغوي يعي ذاته حين يعترض سياق الحكاية ليدكر بأفضلية الذكر على الأنثى عموماً حتى تقبل هذه الأنثى في ما بعد في المحراب لكونها مصطفاة أي «أنثى على الاستثناء».

أما بالنسبة إلى الأداة البيانية فقد عرضت لنا المقاربة الأسلوبية استخدام النص لكل نغمة معروفة لدى العرب في علم البيان كالتشبيه والاستعارة وفي علم المعاني كأحوال المسند إليه في جملة نفي التشبه «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى» وموقعها من صوت السرد كجملة اعتراضية.

وقد قمنا بشرح معاني الأسماء الأعجمية كاسم «مريم»، واسم عائلتها «عمران»، واسم عيسى ورسله «الحواريين»، مما يعطينا فكرة آتية شكل من أشكال المسيحية التي كان لها وجودها في الجزيرة العربية. ولم تظهر فقط الأسماء بشكلها المعرب، فقد رأينا الأفعال كفعل «نذر» معرباً في خطبة التسمية التي قامت بها امرأة عمران. وقد ناقشنا فعل «اصطفى» الذي تكرر في آية اصطفا مريم والبشارة لها، والذي يظهر في مناسبات أخرى في القرآن الكريم ليحيّد القِسمات غير العادلة التي يقوم بها الذين كفروا حين يصطفون لأنفسهم الذكور ويصطفون الإناث لله، مما يدلّ على أن معنى الاصطفاء الذي يقدّمه النصّ بالنسبة إلى اصطفا أنثى على نساء العالمين، هو حصر لمريم لا لعموم النساء.

لقد كشف النصّ في خطبة التسمية التي قامت بها امرأة عمران بخصوص

(٣٤) بيجل مايكل سلز أنّ التأثيرات الصوتية للشعر تنقسم إلى سبع عشرة طبقة معظمها تنطبق على القرآن الكريم. انظر مقاله:

"Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al-Qadr," Journal of the American Oriental Society, 111 2 (1991) 290.

مولودتها عن وعي الخطاب الأصل (صوت السرد) لقضية أفضلية الذكر على الأنثى في التكريس الذي يعكس عُرف المجتمع العربي الذي نزل القرآن بلغته، حين قام صوت السرد بالاعتراض بجملة نفي تشبيه الذكر بالأنثى في التحرير.^(٣٥) لكن سرعان ما أظهر النصّ حياديّته بخصوص أنثى، مصطفىة، فتغيّرت نبرة الصوت إلى نبرة سمحة باختيار مصدر شاذّ وجميل هو «قبول» الذي يعمّض على غلبة كلمة «الذكر» والتوتر الذي تولّد بين صوت السرد وصوت الراوية (امرأة عمران) المناجية ربّها. وقد أخذ النصّ فعلاً موقفاً مغايراً بالنسبة إلى جملة نفي تشبيه الذكر بالأنثى حين أعلن عن قبول مريم في المحراب «القبول الحسن». وهذا يعني أن منطق التفاضل بين الجنسين في جملة «وَلَقَدْ أَكَلَتْ» - والتي تعني «وليس الذكر الذي طَلَبَتْ كالأُنثى التي وهَبَتْ لها» إن هذا المنطق قد حَيّد بالنسبة إلى مريم وهذا الوعي من جانبنا لمساهمة التركيب النحوي للغة القرآنية ربما يعكس حركة التفكير عند المتلقين للغة، والتي لها علاقة بالمركب الاجتماعي - الثقافي (لا بالبيولوجي) الجوهرية بين الحنينين). وهذا هو منظور «الجنس» الذي يؤخذ كمعيار للتحليل. ونشير هنا إلى أن مصطلح «الجنس» لا يزال غير مفهوم أو يساء فهمه لدى الكثير من أهل اللغة العربية وأربابها.^(٣٦) وللمناسبة فإن توضيح هذا المصطلح ضروري خاصة في دراسة النصوص التي تعكس مواقف لغوية ونفسية وأنتروبولوجية تميز بها بين الذكر والأنثى. لذلك سنستعين بأستاذة الأدب المقارن هدى الصّدة لشرح معنى هذا المصطلح وخلفية استخدامه:

(٣٥) التقليد البياني حول إلقاء الأم خطبة التسمية، انظر:

Ilana Pardo, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach* (Harvard University Press, 1992).

(٣٦) انظر د. محمد حشم الخياط، «الإسلام والجنس»، محاضرة أقيمت في المشاورة الإقليمية حول الجنس والصحة في الإطار الاجتماعي والثقافي لإقليم شرق المتوسط، ١٩-٢١ ديسمبر/ كانون الأول، ٢٠٠٤. والدكتور الحياط عضو مجامع اللغة العربية بعمشق ودمشق ودمشق والمفاهمة وعليكرة وأكاديمية نيويورك للعلوم.

استعارت الباحثات النسويات مصطلحاً نحويّاً يستخدم في علم اللغويات ليدلّ على عنصرَي التأنيث والتذكير في اللغة. وأضيف عليه دلالات جديدة إلى أن أصبح يستخدم ليشير إلى التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس. فبناء على دراسات مقارنة حديثة تبين أن صفات الأنوثة والذكورة متغيرة تاريخياً، وتختلف من مجتمع إلى آخر، وأن ظاهرة تقسيم الأدوار الاجتماعية بناء على الجنس كما نعرفها في المجتمعات الحديثة ليست ظاهرة أبدية أو شاملة لكل المجتمعات. (٣٧)

ونتعبّ بصدد هذا التحسّس اللغويّ للفروق الثقافية والاجتماعية بين الجنسين (التحسّس الجنسوري)، إذ نلاحظ استخدام النصّ المقدّس المستفيض للفظـة «الملائكة» في الجمع مع تاء التأنيث لا مفرداً كما في «ملك» علماً أن المقصود خاصة في بشارة الرسول إلى مريم الملك جبرائيل كما يعرفه المفسّرون جميعهم دون استثناء، وتسمية المفرد بالجمع هي قاعدة لغوية للمتعظيم معروفة عند العرب وشائعة. وفي أغلب الأحيان يغلب تأنيث الفعل مع لفظ «الملائكة» مع أن القرآن الكريم يحذّر من تسمية الملائكة تسمية الأنثى أي يحرم على نفي الأنوثة عن الملائكة، ويلقي على هؤلاء الذين يقومون بتلك التسمية خروجهم على الإيمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْآنثَى﴾ (قرآن ٥٣: ٢٧) ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثَى أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكَبِّ سُهُودُهُمْ لَوَشِعُوا أَلْبَاسَهُمْ وَشَهِدُوا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (قرآن ٤٣: ١٩). هذا التعجّب يدفعنا إلى التساؤل عن عدم التشدّد في ذكر الملك بالمفرد لا بالجمع. وما أقصد إثارته هنا هو أن التقاليد اللغوية، كاستخدام الملائكة لتعظيم الملك، لا تلمح بالضرورة مسائل لها من الأهمية الكلامية ما لها، مما يعني أن اللغة أبداً على التغير في مفاهيمها من الفكر السابق

(٣٧) انظر، المقلبة مع هدى الصّدة في «الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير»، مجلة ألف، عدد ١٩ (القاهرة، ١٩٩٩) ٢١٧.

على التغير في مفاهيمه، وهذا يفسّر حضور الأنثوي القوي في الاستعمال القرآني خاصة في الآيات المكيّة. وتُبقَى أسئلة من هذا النوع النصّ مفتوحاً للأبعاد المتعدّدة للتأويل. فالأسلوبية مقارنة واحدة لتقدير القيمة الجمالية للغة القرآنية المجازية، التي تعتبر مصدراً واحداً لغموض النصّ ومصدراً آخر لجماليّته. وخصائص مثل هذه هي خصيصة الأدب الخالد.

الفصل السادس

طفولة مريم

تحليل عناصر السرد القصصي

والقراءة على التناص: (١)

بين قصة طفولة مريم حسب الرواية القرآنية

وقصة طفولة مريم حسب الرواية الميعقوبية

١.٦ الوعي الديني عند المرأة والمساواة في حق العبادة بين الذكر والأنثى: تحليل من منظور «الجنس» (الخطاب بين الحياء والتحيّز للذكورة والاعتراف الاجتماعي - الثقافي بالنساء)

تأتي مقدّمة خطاب السرد لمشاهد القصص في سورة آل عمران (٣١ ٥١)

(١) إن التناص المستعمل هنا هو حسب مفهوم التناص عند التلّقه والألسنة جوليا كريستيفا. قد عرّفته عام ١٩٦٦، أنه يعني الواقف بين النصوص الأدبية (يتوقف بعضه على بعض)، أي وواقف أي نصّ أدبي مع كل تلك النصوص التي جاءت قبله. ورأيها هو أن النصّ الأدبي ليس ظاهرة معزولة بل هو مزيج من الاستشادات، وأن أي نصّ هو «استيعاب وسحب لآخر». انظر معنى التناص في

"Intertextuality" in *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, compiled by J. A. Cuddon, 3rd ed. (Oxford, 1991) 454. Also, see, Julia Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, edited by Leon S. Roudiez and translated by Thomas Gora et al. (New York, 1980) 15

بينما «التداخلية النصّية» هي الترجمة العربية التي استخدمها محمد أركون للمصطلح النظري الأدبي *intertextuality* في دراسته عن قصة أهل الكهف يعني أن نصّاً ما- كالنصّ القرآني- قد تناصّ مع العديد من النصوص السابقة له كالنصّ التوراتي والنصّ الإنجيلي وحتى ما قبل التوراة والأنجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص أو مقاطع منها مع النصّ القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى يصبح جزءاً منه. وهذا لا يعني التقليد كما يتوقّع بعضهم، وإنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاّق. «تظنّ محمد أركون، للقرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني». ترجمة هاشم صالح، (بيروت، ٢٠٠١) الهامش ص. ٤٠.

بفكرة رئيسية وهي اصطفاء الله لشخصيتين (آدم ونوح) وعائلتين (آل إبراهيم وآل عمران) على العالمين؛ وهذا الاصطفاء العائلي متوارث في صلة الرحم (بعضها من بعض) وفي تجارب هذه العائلات الدينية. فقد نذرت امرأة عمران، وهي أساس هذه العائلة، ما في بطنها للخدمة في المعبد؛ وفعل النذر هذا، كما يقول محمود البستاني، يدلّ على التزام ووعي ديني عند المرأة يعترف بجديّة الوظيفة الخلافيّة على الأرض.^(٢) فزكريّا الذي كفّل مريم وشهد على رزقها العجائبي، كان يصلّي وهو «قاتم في المحراب». ودعاء زكريّا ربه، الذي سبق أن ذكر في سورة مريم^(٣) يعود ليظهر بشكل متضمن في سورة آل عمران.^(٤) فكلمات زكريّا المؤثرة في طلبه العقب من بعده ترينا أيضاً أهمية الخلفة ودورها على الأرض. ويبدو منذ البداية أن أمر مريم النذيرة ونشأتها في المعبد هو من الأمور السجالية، فقد اعترض الخطاب السردى سياق كلام امرأة عمران ليشير إلى خلفيّة تعميها الذكر لأن الذكر خير من الأنثى في التحرير، لكن الله تقبل مريم القول الحسن وأنبتها نباتاً حسناً.^(٥) وإته لجدير بالذكر أن قبول مريم لدخول المحراب يؤكّد على المساواة اللبنيّة في حقّ العبادة بين الذكر والأنثى على أعلى مستوى وهذا يتطابق مع المساواة نفسها وما أكّده الإسلام في حقّ شعيرة الحج في الكعبة، والكعبة قبلة المسلمين في الصلاة وركن من أركان الحجّ. وهذه المساواة بين الذكر والأنثى (مساواة جنديّة) في حقّ مناسك الحجّ وطقوسها هي من الأركان والعبادة التي اعتمدها الإسلام مما كان متعارفاً عليه من شعيرة الحجّ مما سبق الإسلام في الجاهليّة، وذلك لأهمية الحجّ والكعبة عند العرب، وفي الإسلام؛

(٢) محمود البستاني، دراسات فنية في قصص القرآن، المرجع نفسه، سورة آل عمران.

(٣) ﴿وَلَمَّا بَلَغَ الْوَحْلَ مِنْ وَرَثَةٍ وَصَلَّى آمَرْنَاهُ بِمَا نَحْنُ بِكَافِرًا فَهَبَ إِلَى يَنْبَغَ وَابَا﴾ (١٩: ٥).

(٤) ﴿رَبِّ قَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران ٣٨) ﴿وَقَدْ كَانُوا مِنْ أَفْئِدَةٍ كَارِيَةٍ﴾ (آل عمران ٨).

(٥) للنقاشات الدائرة بين الشّخصيات (المفيمات في الولايات المتحدة) حول مثال السيدة مريم وحقّ المرأة في المساحة الدينية في العام، انظر.

Nevin Reda, "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation," op.cit.

فأصبح الطواف حول الكعبة والسعي بين الصفا والمروة شعيرة من شعائر الحج الإسلامي. وسنرى في ما ستقدمه من تحليل لهذه المساواة في حقّ العبادة بين الجنسين، آثار هذا الموقف من دخول مريم المحراب، في ترميزاتها الشعائرية في الحج، مما يوضح لدينا منظور «الجنادر» كمعيار تحليلي يُبرز هذا الجانب الحيادي للمساواة بين الذكر والأنثى.

ففي شعيرة الحج كما نعرف يطوف الرجال والنساء معاً حول الكعبة، التي هي قبلة المسلمين والمسلمات (مثل المحراب أقدس الأقداس)، ويسعى أيضاً الرجال والنساء بين الصفا والمروة، وهما موقعان إلى شمال الكعبة. فقياس الحج هو بالطواف كما بالسعي، أي لا تتمّ الحجة إلا على الشكّلين من الحركة، حركة الطواف الدائري حول نقطة مركزية واحدة، هي الكعبة، وحركة السعي الأفقي بين نقطتين إرتكازيتين (الصفا والمروة)؛ فيتساوى طقس الطواف حول مكان واحد مع طقس السعي بين مكانين. وهذا له رمزية في محاكاة صورة الأب في الطواف حول البيت الإبراهيمي (الكعبة) على المستوى نفسه مع محاكاة صورة الأم في السعي، الذي قامت به هاجر، بين مرتفعين سعياً للمياه لسقاية وليدها.^(٦) فحركة الطواف حول نقطة مركزية واحدة ترمز إلى تجربة أبوية لأنها تمثل بناء إبراهيم للبيت، بينما ترمز حركة السعي بين نقطتين إلى تجربة أمومية في هرولة الأم على وليدها. والأم أصلاً هي الشخص الذي يسعى على مستوى «الأنا» و«الآخر» دائماً بسبب حمل الجسم الأثوي لجسدين إنسانيين مرة واحدة: جسد الأم وجسد الطفل. لذلك يحاكي الرجل الحاجّ إلى مكة المكرمة الأم كأنه أصبح هو الأم التي نهول بيتها وبين وليدها لأن وجودها قائم على اثنين، كما تحاكي المرأة الحاجّة إلى مكة الأب كأنها هي الأب الذي يبنى البيت في وجود قائم على وحدة فيكتملان في ولوج المجالين الدائري والأفقي. وتصبح تجربة الحج محاكاة لرمزية النظامين الأبوي والأمومي المتساويين هنا

(٦) لفعل «السعي» ومعنى المصطلح، انظر: Reuven Firestone, "Abraham" in EQ 1(2001) 9.

والذي أكدّه الخطاب القرآني لآل عمران أيضاً على المستوى نفسه مع آل إبراهيم. لكن إذا كانت هذه هي الشعيرة التي تساوي بين تجربة الأب والأم بالنسبة إلى طقس الحجّ في الكعبة، وهي أقدم الأقداس كما هو المحراب، فلماذا اعترض الخطاب السردى سياق خطبة امرأة عمران بمناسبة حملها بجملة «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى»؟ وقد حللنا أن قبول مريم القبول الحسن هو على الاستثناء (ذلك أن جملة نفي تشبيه الذكر للأنثى هي لعموم الذكور على عموم الإناث) وأن «اصطفاه مريم على نساء العالمين» يعني أن هذه المرأة وهذا المقام هو لها دون عموم النساء، فهل يصبح ما هو على الاستثناء مثلاً لعموم النساء؟ والجواب: «نعم».

٢.٦ قصة «طفولة مريم» والبحث الروائي

يجمع الأسلوب السردى القصصى، في المشاهد الخمسة لقصة آل عمران، بين السرد والحوارية وإلقاء الخطب. فهناك أربعة حوارات قصيرة جرت بين زكريا ومريم (الآية ٧)، وبين الملائكة وزكريا (الآيات ٣٩ ٤١)، وبين الملائكة ومريم (الآيات ٤٥ ٤٧) والأخير بين عيسى والحواريين (الآية ٥٢). وتنوّع الأصوات (على طريقة القرآن في تنوّع الأصوات) بين صوت السرد وأصوات المتحاورين والمتحاورين: فنسمع امرأة عمران تناجي ربّها على شكل إلقاء خطبة، ويأتي ردّ الربّ لها على لسان صوت السرد، فالله لا يكلم عبده إلا من وراء حجاب أو عن طريق رسول الله الأمين. ونسمع الملائكة تنادي مريم باسمها «يا مريم»، ثلاث مرّات: مرّة لتخبرها باصطفاه الله لها (على نساء العالمين) ومرّة ثانية لتقول لها بالاستغراق في الصلاة والقنوت والسجود ومرّة ثالثة لتبشّرها بالولد الذي لقّب بـ «الكلمة» وبالاسم «المسيح عيسى ابن مريم». وتعطى الشخصيات الأربع، امرأة عمران وزكريا ومريم وعيسى، فرصة التحوار بصوت «الأنثى» المتكلّمة. فتجيب الملائكة عن أسئلة زكريا ومريم لتلعب دور الوسيط بين الربّ وعباده المصطفين، وقد عزّف رسول الله (أو روحه) الذي

ظهر بنفسه على مريم في الفترة المكيّة، عزّف هنا بالجمع «الملائكة» تعظيماً. وتجيّب مريم عن سؤال زكريا في المحراب (الآية ٣٧) وتطرح على الملائكة سؤالاً (الآية ٤٧)، ويخاطب الله- على غير العادة- عيسى مباشرة: "إذ قال الله: ﴿يَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾!"

ويخاطب صوت السرد محمداً (هي) عن التنزيل (الآيتان ٣ و٧)؛ ويستحضر الله في صيغة الغائب: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (الآيتان ٦ و٧)؛ ويستدعي الله تعالى ذاته في صيغة المفرد حين يشهد الله على وحدانيته ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. وشهادة الله على وحدانيته هي قاعدة لغوية عربية ترد في مناسبات لتزيد المحبة والبرهان على العقيدة، ولتعظيم شأن التوحيد الذي يشهد الله عليه بنفسه. ويخاطب الله محمداً بصيغة المتكلم بالجمع ﴿وُجِدَ﴾ (الآية ٤٤) وذلك ليشدّد على الفرق بينه وبين عيسى. لذلك يتكلّم الله بصيغة الغائب «هو»، والحاضر المفرد والجمع «الأنا» وال«نحن» مما يبرهن على صوت الله المتعالي على كل مستويات الخطاب. ويؤدّي الإيجاز في الأحداث والفقر السريع بين صيغ المتكلمين إلى صعوبة إدراكنا لهويّة المتكلم ووقت كلامه ومناسبتها، وهذه خصيصة من خصائص الفن السرد القصصي القرآني القائم على الحذف والإيجاز.

ويصل خطاب السرد إلى غايته في عرض التصوير الحواريّ الذي يهيم على السرد القصصي، لتكتمل قصّة طفولة مريم. وغايته هي توضيح المبهم من قصة ولادة عيسى كما وردت في سورة مريم حتى تصبح الحقيقة المتضمنة فيها قابلة للإدراك. وتعدّ هذه من المحاولات الأولى التي يقوم بها القرآن في تفسير بعضه بعضاً، أي لتفسير آيات سبق أن نزلت. ونستطيع قراءة التفسير هنا في تطوّر الأحداث الرئيسيّة: فمشهد حدث لقاء مريم مع الرسول لم يَعدْ غامضاً (مكاناً قصيًّا)، وتدخل مريم هنا مكاناً عزّف بالمحراب (أقدس الأقداس في المعبد اليهودي)، و«سيد المجالس ومقدمها وأشرفها» بكلام أبي عبيدة.^(٧) فكان مريم

(٧) انظر إلى الاستشهاد في ابن قتيبة، مجاز القرآن، تحرير أحمد صقر، المرحع نفسه، ١٠٤.

هو في «المحارب» حيث ستنشأ على العيادة؛ وعلاقة زكريّا بـ«المحارب» مسجلة في متابعته الصلاة «وَهُوَ قَائِمٌ فِي الْيَحْرَابِ». فتناوب قصتي زكريّا ومريم متوازٍ في المساحة التي يتقاسماتها.

ويظهر التجانس بين المشاهد في التناوب الذي يظهر بين قصتي زكريّا ومريم، وفي حجم المشاهد الأربعة القصيرة التي تعرض الأحداث على هيئة مونولوج داخلي وحوار خارجي بين الشخصيات الرئيسية الأربع (امرأة عمران ومريم وزكريّا وعيسى) التي تلعب مريم فيها دور الخيط الذي يربط الولادات بعضها ببعض كالحبل السري الذي يربط الجنين بالأم لينهي خطاب المرد القصصي قصة عائلة مريم في ذرية واحدة مصطفاة. وهذا يُشبه «أم الكتاب» التي تجمع التوراة والإنجيل وما نزل على محمد في أصل واحد. وهذه الصورة الينائية التي جعلت التوالد الفيزيائي فكرة لتزيل الكتاب كما هي الولادات الطبيعية هي صورة إبداعية لن نعطيها ما تستحقه في هذه الدراسة من القراءة والتحليل. ويصوّر المشهد الأول طفولة مريم تتناوب مع قصة زكريّا، كما هي في البناء الحكائي في سورة مريم وفي البناء الحكائي اللوقاوي (الإنجيل حسب لوقا). أما المشهد الثالث والأطول فهو يخبر عن نشأة مريم الدينية والتزامها للعبادة الطويلة قبل أن تتلقى الوحي من الله عن طريق الملائكة، وتنتهي المشاهد المتداخلة بعضها ببعض بقصة صراع عيسى مع قومه وتختتم بتقديم شاهد أخير في قصة طفولة عيسى الجديدة.

إذاً نرى في المشاهد القصصية للشخصيات (امرأة عمران وزكريّا ومريم وعيسى) مراعاة الترتيب الزمني للأحداث مع هيمنة المشهد الحواري على السرد القصصي في البنية الزمنية للقصص. ومن خصائص المشهد أننا نرى التزام الزمن القصصي بالزمن السرد فيصير حاضر السرد هو حاضر الأحداث فيتحوّل المتلقّي إلى مشاهد يعاين الوقائع بنفسه، ويتفاعل بها، ويتفاعل معها وكأنه واحد من الشخصيات، ويتناوب الحلف والإيجاز والمشهد كثيراً. فالزمن مختصر كعادة العرض القرآني لقصصه، ففي آيات معدودة تعرض الأحداث عرضاً سريعاً

للمخلفية التاريخية لعائلة مريم، من البشارة بها إلى ولادتها ونشأتها والبشارة لها. وفجأة يصبح عيسى في سن يخاطب به قومه بني إسرائيل كرسول يخطب في قومه.

وتنسب عائلة عمران إلى الأم الأكبر «امرأة عمران»، التي بدأ بها نسل سلالة أنبياء آل عمران. ومع أن هذه المرأة نُبيّت إلى زوجها عمران، إلا أن عمران لا يلعب دوراً في هذه المشاهد كما يلعب في الرواية المسيحية اليعقوبية (إنجيل يعقوب التمهيدي)، بل كان لامرأة عمران قوة التسمية: فقد أسمت ابنتها مريم بنفسها، ثم نسبت الابنة مريم ابنتا إليها، فسمي عيسى ابن مريم، وهو الشخصية الأخيرة التي أثارته ولادته إشكالية عند «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ». ونشير هنا إلى أن المعجزات التي قام بها عيسى (عليه السلام) ومقامه الرسولي قد صوّرت في موقف أقل من مقام الله وصفاته وقدرته على الخلق (سبحانه وتعالى)، وذلك للتمييز بينه وبين الله تعالى، وهذا مما أكدت عليه دائماً اللازمة في أواخر الآيات: «وَأَلَّهُ يَزِدُّكَ مِنْ يَشَاءُ» و«وَأَلَّهُ يَعْمَلُ مَا يَشَاءُ» و«كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ». وتبرز قدرة الله على خلق «ما يشاء» في المشهد الأخير لتريل الغموص نهائياً حول قصّة ولادة عيسى، التي يبدو أنها كانت السبب الرئيسي الذي دعا القرآن إلى تأويل «ما تشابه» من الآيات. فيتأكد الله تعالى على قدرته على خلق ما يشاء، يصبح عيسى ابن مريم مثله مثل آدم (الذي ولد دون أب وأم) ولد دون أب، لكنه من نسب أم فقط.^(٨) وحالة غياب الأب هذه وحضور الأم في نسب

(٨) إن نسبة الولد إلى الأم ليست بالامر الغائب عن العرب؛ أحياناً يقع السب في التاريخ العائلي وأحياناً أخرى بسبب غياب الأب، في كلتا الحالتين فإنه ليس غريباً أن يلحق نسب الولد بالأم. وهناك أمثلة كثيرة لأشخاص نسبوا إلى الأم مكان الأب: فقد نسب محمّد بن علي إلى أمه سُمي ابن الحنفية ليفرّق بينه وبين أولاد علي من ابنة الرسول فاطمة؛ وقد سمي علي بن مبارك بابن الزاهدة لشهرة أمه في الزهد. وقد اتفق للشارع ابن ميادة أن أمه نمود إلى عائلة بيعة لذلك نسب نفسه إليها. للأسماء والتسمية انظر:

David Margoliouth, "Names (Arabic)" in the *Encyclopedia of Religion and Ethics* 9 (1956) 136-140.

عيسى تؤكد العنصر الإعجازي في قصة ولادة عيسى، التي يعاد مردها ها. وحين يبرز موتيف هبة الذرية الذكور للأب وللأم (زكريا ومريم) في سورة مريم، يبرز موتيف هبة الفريضة الإنثاء للآم في سورة آل عمران. ويستمر العنصر الإعجازي في الدور الذي تلعبه الملائكة في رزق مريم، والبشارة لها وفي القائمة الطويلة من المعجزات التي قام بها المسيح (عليه السلام) بإذن الله تعالى (٤٩: ٣).

٦. ٣ القراءة على التناص بين روايتي طفولة مريم: ^(٩) عناصر التوافق والتباير بين قصة طفولة مريم حسب الرواية القرآنية وقصتها حسب الرواية اليعقوبية:

هناك ظاهرة لافتة للنظر في صورة مريم القرآنية تكشف عن عناصر سردية تعكس معتقدات تقليدية في معظمها سبقت في الأناجيل غير الرسمية التي دوت التراث المسيحي التقليدي والتقوي. ^(١٠) ونجد هذه العناصر خاصة في إنجيل يعقوب التمهيدي الذي يحمل اسمه الحقيقي «ولادة مريم» وقد سمي «بالتمهيدي» للإشارة إلى أن الموضوع سابق للأحداث المسجلة في الأناجيل القانونية (يمهد للوقا ومتى). وستقوم هنا بمحاولة جديرة بالاهتمام للتعرف إلى أجزاء من القصة يبدو أن النص القرآني يتناص أو يتداخل نصائياً معها في سرده لقصة طفولة مريم. والتعرف إلى هذا التناص أو التداخل النصائي مع التراث التقوي المسيحي سيكشف لنا عن سيناريو الحكاية في النص القرآني ومبب

(٩) انظر إلى الهامش في مقدمة الفصل السادس لتعريف واستخدام مصطلح التناص الذي أقبته هنا كما استخدمته حوليا كريستينا عام ١٩٦٦.

(١٠) تعرف هذه الأناجيل بالكتابات المنحولة أي «الكتابات الخفية المكتومة» وهي التي لم تعرف الكنيسة لأصالتها ولا بقانونيتها. وتسمى «محنولات المعهد الجديد» وهي كتابات على الشخصيات الكتبية للمهد الجديد تحاول أن تكتل ما نُقص من معلومات، بهدف سد الفراغ المتعلق بالشخصيات المقدسة من الأنبياء والقديس كالسيدة العذراء وأنها السيد المسيح، وتميل إلى التضاهيل والتضخيم بالأكثار والأحاجب الخارقة.

عرضها على شكل مشاهد حوارية مختصرة.

وقبل الشروع في عرض النصوص وإيراد ما يتوافق ويتفاير بين الرواية القرآنية والرواية اليعقوبية سنعرض في الفقرات التالية الخلفية التاريخية لإنجيل يعقوب التمهيدي الذي يختلف بالطبع عن الخلفية التاريخية للقرآن الكريم:

بفضل جهد آباء الكنيسة (كليمن الإسكندراني ت ٢١٢، وأريقون ت ٢٥٣/ أو ٢٥٤م) اللذين أتوا على ذكر إنجيل يعقوب التمهيدي، نعرف أن تاريخه يعود إلى القرن الثاني الميلادي. و«الكتاب» متوافر في أصله اليوناني^(١١) وفي نسخ شرقية مختلفة وقديمة منها النسخة السريانية. وقد اعتمدت في دراستي هذه على الترجمة الإنكليزية للمترجم مونتاغ رودس جابمس وعلى الترجمة العربية لاسكندر شديد.^(١٢) ومؤلف إنجيل يعقوب التمهيدي غير معروف، وقد قام بعض علماء الغرب بالبحث عن هويته، فیدا لهم أنه من غير المعقول أن يكون من أصول مسيحية يهودية.^(١٣) وكان إنجيل يعقوب التمهيدي معروفاً جداً في التقليد المسيحي الشفهي المبكر، ومن المؤكد أنه كان معروفاً عند جماعات السريان والأقباط وأهل الحبشة. وقد اكتسب هذا الإنجيل المحابث للأناجيل الرسمية (بمعنى المعترف به بشكل غير رسمي)، بغض النظر عن إقصائه من سلطة الأناجيل القانونية، منذ المسيحية المبكرة. وتبرز هذه السلطة المكتسبة من التراث التقوي في الأثر العميق الذي أغنت به الليتيرجيا المسيحية وفن الأيقونة

Papyrus Bodmer V., *Nativité de Marie*, publié par Michel Testuz chargé de cours à (١١) L'Université Genève, Bibliotheca Bodmeriana, 1958. There is a recent French translation of several manuscripts mending Bodmer entitled: *Écrits apocryphes chrétiens*, édition Publiée sous la Direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, Index Établis par Server J. Voicu, Gallimard, 1997.

The Apocryphal New Testament, translated by Montague Rhodes James, (Oxford, (١٢) 1980).

انظر إنجيل يعقوب التمهيدي في الأناجيل المنحولة، ترجمة اسكندر شديد، تقديم ومراجعة الأب جوزف قزّي والأب إلياس خليفة، (غوسلا، ٢٠٠٤) ٣١-٤٨.

See Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 1:425; Hock, *The Infancy Gospels*, 27- (١٣) 8; and Koester, *Ancient Christian Gospels*, 310-1

في المسيحية عموماً (الشرقية والغربية). وقد ساهم هذا الإنجيل كثيراً في تطور العقائد المَريمية، مما يدلّ على حساسية مؤلفه يعقوب، مثله مثل لوقا، تجاه دور الأنثى في الجماعة الدينية التقليدية.

يبدو لأوّل وهلة أن الروايتين لقصة طفولة مريم في القرآن الكريم وفي إنجيل يعقوب التمهيدي متعارضتان وربما لأسباب ملازمة لطبيعة بنية النصين ولغتهما. فقصة طفولة مريم القرآنية قد نزلت شفاهياً وفي العربية، بينما ألف إنجيل يعقوب التمهيدي كتابةً وفي اللغة اليونانية. وفي حين تشكّل قصة طفولة مريم بالنسبة إلى المسلمين خطاباً من الله تعالى، فإن إنجيل يعقوب التمهيدي ألفه شخص مثقّف، يكتب ربّما من سوريا أو مصر.^(١٤) ويبلغ حجم قصة طفولة مريم القرآنية عُشر القصة في إنجيل يعقوب التمهيدي، والتي يبلغ حجمها عشر صفحات من الترجمة الإنكليزية لمونتاغ رودس جايمس. ويعرض الخطاب القرآني قصة طفولة مريم كسلسلة متعاقبة من مشهد موتولوج ومشاهد حوارية موجزة تُسجّت بعضها من بعض لإبراز دور مريم في سلالة آل عمران فجاءت طفولة مريم في نسج واحد مع قصتي طفولة يحيى وعيسى. أما في إنجيل يعقوب التمهيدي فنرى أن صوغ قصة طفولة مريم يتفرد بجنس أدبي، يسمّى «انكوميوم»، خصّص لبوغرافيا مريم.^(١٥)

وبعد عرض هذه الخلفيّة التاريخية للروايتين، سأقدّم في الفقرات التالية سيناريو القصة في إنجيل يعقوب التمهيدي - مقطعاً مقطعاً كما وردت في الترجمة العربية إلى نهاية الجزء الحادي عشر - حين يخادر القرآن، كما يبدو، سيناريو القصة اليعقوبية لينحو، ولأسباب كلامية، منحى آخر في القصة.^(١٦)

(١٤) لتعرّف على خلفيّة مؤلف إنجيل يعقوب التمهيدي، انظر:

Ronald F. Hock, *The Life of Mary and the Birth of Jesus. The Ancient Infancy Gospel of James*, edit. Ray Riegert (US, 1997): 18-19.

(١٥) لتعرّف على هذا النوع الأدبي الذي يسمّى «انكوميوم»، انظر: Roland F. Hock, *Ibid.* 23.

(١٦) ترد قصة طفولة مريم في الرواية القرآنية في اثنتي عشرة آية (٣٥-٤٧) بينما ترد قصتها في إنجيل يعقوب التمهيدي في خمس وعشرين فقرة (١-٢٥).

وتتعلق هذه المغادرة بإشكالية التشابه والمحكم التي اتصلت برواية مولد عيسى القرآنية التي سببت التباساً عند الذين في قلوبهم زيغ، فاقضى التفسير نقاشاً ليؤول المتلبس. وقد انتهت قصة طفولة مريم بتحقيق الهدف وهو إزالة الغموض الذي اكتنف قصة ولادة عيسى والذي كما يبدو ظهر في سياق الحكاية في سورة مريم فاقضى تأويل القرآن بالقرآن.

من المهم جداً إعطاء مسألة التناص الأدبي بين الروائين حق قدرها، لأنها تكشف عن العلاقة الروحية واللاهوتية والنسوية بين نصين اهتمتا بطفولة مريم بشكل خاص. سأعرض نصوص إنجيل يعقوب التمهيدى كما قُسمت وعُنوانت في الترجمة العربية، ملحقة بجزء التواقف والانقطاع الذي يظهر التناص القرآنى، إلى أن أقف عند الجزء الحادى عشر للترجمة العربية حين يخرج القرآن الكريم عن سيناريو القصة نهائياً: (١٧)

١. خروج يواكيم إلى الصحراء

نقرأ في أخبار أسباط إسرائيل الاثنى عشر أن يواكيم كان غنياً جداً ويقدم لله قربانين مضاعفة، قائلاً في قلبه: «لنكن خيراتي للشعب كله، من أجل مغفرة خطايائى لئلا الله، ليشفق الرب عليّ». وحل عيد الرب الكبير وكان أبناء إسرائيل يأتون بقربانهم، فاحتج رويين على يواكيم، قائلاً: «إنك لا تملك الحق بتقديم قربانك، لأنك لم تحظ بذرية في إسرائيل».

فاستولى على يواكيم حزنٌ عظيم، ومضى يراجع سلالة أنساب الأسباط الاثنى عشر، قائلاً في سره: «صوف أرى إن كنت الوحيد فى أسباط إسرائيل الذى لم يحظ بذرية فى إسرائيل». وبتفحص الماضي، رأى أنّ الأبرار كلهم خلفوا عقباً، لأنه تذكر إبراهيم الأب الذى رزقه الله، فى أيامه الأخيرة، إسحق ابناً. إذآ لم يشأ يواكيم، مغتماً لهذه الذكرى، الظهور ثانية أمام امرأته؛ فمضى إلى الصحراء، ونصب فيها خيمته، وصام أربعين يوماً وأربعين ليلة، قائلاً فى

(١٧) انظر المرجع السابق فى الأنجيل المنعولة، ترجمة اسكتو شعيد، ٣٢-٣٨.

قلبه: «لن أتناول طعاماً ولا شرباً؛ وصلاتي ستكون طعامي الوحيد.»

عناصر التواضع والتواضع

يتناص الإنجيل اليهقوبي كثيراً مع العهد القديم. ونرى «موتيف» الانتباه إلى الصحراء، مثل الذي ستقوم به مريم حسب الرواية القرآنية قبل أن يظهر لها الملك للبشارة لها؛ مما يدل على أن «الموتيف» لا يتعلق فقط بالإناث بل بالرجال أيضاً، فيواكيم، مثله مثل زوجته حنة، يتلقى البشارة؛ وهناك «موتيف» صيام وصلاة الانتفاء، طلباً للمساعدة والخلص من الله، كما رأينا في صيام وصلاة زكريا ومناجاة الرب في المعراب (في سورة مريم).

11. حنة حزينة

وكانت امرأته حنة تعاني حزناً مضاعفاً، وكانت فريسة ألم مضاعف، قائلة: «إني أرني لترملي وعقمي.» إلا أن عيد الرب الكبير حل، فقالت يهوديت خادمة حنة، لها: «إلى متى سوف تستسلمين للحزن؟ ليس مسموحاً لك بالبكاء، «ها هو يوم العيد الكبير، خذي إذاً هذا الرداء وزيني رأسك. وكما أنا خادمتك، كذلك سوف تشبهين ملكة.» فأجابت حنة: «ابتعدي عني، لا أريد أن أفعل شيئاً من ذلك. إن الله أذلني بشدة. أخشى أن يعاقبني الله بسبب خطيئتك.» فأجابت الخادمة يهوديت: «ماذا أقول لك طالما أنك لا تريد سماع صوتي؟ إن الله أخلق بحق بطنك لئلا ترضقي طفلاً لإسرائيل.» وحزنت حنة جداً، وخلصت ثياب حداثتها؛ وزينت رأسها وارتدت ملابس عرس. ونزلت، نحو الساعة التاسعة، إلى الحديقة لتسره، وإذا رأت شجرة الغار، جلست تحتها، ووجهت صلواتها إلى الرب، قائلة: «يا إله آبائي، باركني واستجب صلاتي، كما باركت أحشاء سارة ورزقتها إسحق إناء.»

عناصر التواضع والتواضع

يعطي خطاب السرد، في كل مرحلة من مراحل تطوّر القصة، مساحة

متساوية لكل من يواكيم وزوجته حنة. فيقدم أخبار يواكيم ثم يلحقها بأخبار حنة وهذا التناوب السردى للقصّة بين يواكيم وحنة والتجانس بين قصّتيهما، يشبه التناوب السردى والتجانس بين قصّتي زكريّا ومريم في الإنجيل حسب لوقا كما في الرواية القرآنيّة، مما يدلّ على أن التناوب والتجانس هذا أصبح نمطاً أدبيّاً يُحتذى به. وهذا بالطبع ما تقصده الناقدة الأدبيّة كريستينا بالتناص الأدبي. لكن الرواية القرآنيّة لا تعطي عمران المساحة التي أعطاهها الإنجيل اليعقوبي ليواكيم. وإن ألحقت زوجته باسمه «امراة عمران» فلا يلعب عمران أي دور في المشاهد الحوارية. إن التجانس الكبير بين قصّة حنة وقصّة يواكيم يدلّ على مساواة في موقف الخيبة بين الرجل والمرأة في حرمانهما الذريّة. فكما انتهى المقطع بلجوء يواكيم إلى الصلاة طلباً للبركة من الربّ، فقد انتهى هنا المقطع بلجوء حنة إلى الصلاة للمباركة محيلة هنا إلى سارة وهبتها إسحق ابناً. ويحيلنا اسم حنة هنا إلى اسم أم صموئيل، وكلّ هذا المقطع تكيّف بحسب كتاب صموئيل الأوّل.^(١٨) كما تذكّرنا شجرة الغار التي تقف تحتها حنة، أمّ مريم، بشجرة مريم التي وقف تحتها، وقد تكلمنا مطوّلاً عنها في «موتيف» الخصوبة الأدبي. وسعود لاحقاً لثبيان الفرق بين وقوف البنت ووقوف الأم تحت الشجرة التي ترتبط دائماً بالخصوبة.

III. صبيحة الم

ورأت على شجرة الغار، وهي ترفع عينيها إلى السماء، عشّ دوري، فصاحت بألم: «والسفي! بماذا يمكنني أن أقارن؟ لمن أدين بالحياة لأكون ملعونة هكذا في حضور أبناء إسرائيل؟ انهم يسخرون منّي ويحقرونني وقد طردوني من هيكل الربّ. والسفي! ماذا أشبه؟ أيمكنني أن أقارن بطيور السماء؟ لكن الطيور

(١٨) انظر نشيد حنة، سفر صموئيل الأوّل، للكتاب المقدّس: العهد القديم، ط. ٦ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠) ٥٢٦. وستطبع أن تعود ييسر إلى هذا التكيّف بسبب الترتيم الذي نراه على هامش الآيات في العهد الجديد الطبعة نفسها مما سؤل على الفجاء إدراك التناص بين المهديين

ولود أمامك، يا رب. أيمكنني أن أقارن بحيوانات الأرض؟ لكنّها ولود. لا، لا يمكنني أن أقارن بالبحر، لأنه مسكون بأسمك، ولا بالأرض، لأنها تعطى ثماراً في أوانها، وتبارك الربّ.

عناصر التواضع والتفاير

يتردّد بكاء حنة تحت الشجرة في الاتجاه المعاكس، أي بسبب ألم العقم، أما بكاء مريم تحت الشجرة، فهو بسبب ألم الوضع. إن بكاء حنة ودعائها على نفسها «الويل لي» يضمها في موقف منتقص من القدر مقارنة بخصوبة مريم ودعائها على نفسها «يا ليتني مت». ويتنقل «موتيف» البكاء تحت الشجرة من ألم العقم أو ألم الوضع، من الأم إلى البنت، وكان البكاء صورة نمطيّة للمرأة (في الإنجيل كما في القرآن) تصوّرها في ألمها وفرحها باكية ورائية.

IV. بشارة الملك

وإذا بملك الربّ طار نحوها وقال لها: «يا حنة، إن الله سمع صلاتك؛ سوف تحلين وتلدن، ويكون نسلك مشهوراً في العالم بأسره». فقالت حنة: «ليحيي الربّ، إلهي؛ سواء كان صبيّاً أم بنتاً ما ألدّه، فسوف أقدمه للربّ، وسوف يكرّس حياته للخدمة الإلهية». وإذا بملأكين أتيا، قائلين لها: «هوذا، يواكيم، زوجك، يصل مع قطعانه». ونزل ملاك الربّ نحوه، قائلاً: «يا يواكيم، إن الله سمع صلاتك، وستحمل امرأتك حنة». ونزل يواكيم ونادى رعاته، قائلاً: «هاتوني بعشر نعاج سليمة وبلا عيب، وسأضربها للربّ إلهي. وقودوا إليّ اثني عشر عجلاً بلا عيب، وسوف أقدمها للكهنة وشيوخ بيت إسرائيل، وأتوني بمئة كبش، وهذه الأغباش كلّها ستكون للشعب كلّهُ». وإذا بيواكيم قد جاء مع قطعانه، وكانت حنة عند باب منزلها، فلمحت يواكيم أتياً مع قطعانه؛ فركضت وارتمت على عنقه، قائلة: «أعرف الآن أن الربّ إلهي باركني، لأنني كنت أرملة ولم أعد كذلك؛ وكنت عاقراً وحملت». وارتاح يواكيم في اليوم نفسه في منزله.

عناصر التوافق والتغاير

يبدأ سيناريو القصة القرآنية «لامرأة عمران» (حنّة في إنجيل يعقوب) في هذه اللحظة من تطوّر القصة اليعقوبية؛ فنسمع مناجاة امرأة عمران ربّها بتلذذ ما في بطنها «محزراً» (قرآن ٣: ٣٥). ومن الطبيعي أن يظهر في هذا السرد اختلاف ما بين سيناريو القصّتين: ففي القصة القرآنية نسمع بالنذر بعدما تمّ الحمل، بينما في الرواية اليعقوبية نسمع بالنذر استباقاً للحمل. ونلاحظ أن نذر الحمل في حال حدوثه عند حنّة لم يميّز بين الذكر والأنثى، بينما عند امرأة عمران يتدخل صوت السرد بخطبة التسمية التي ألقتها امرأة عمران ليعترض بجملة «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى» فينفي عن الذكر تشبيهه بالأنثى في نذر الأطفال للتكريس في المعبد وللتعبّد في المحراب. ومن اللافت للنظر أن كلمة «مباركة» وهي كلمة مفتاح في إنجيل يعقوب التمهيدي ستكرّر في لوقا وتحوّل في القرآن الكريم من بركة إلى اصطفاء.

٧. حنّة تحبل وتلد

وفي الغد... ونزل (يواكيم) مؤيداً من بيت الربّ وأقيل إلى منزله. وحبلت حنّة، وفي الشهر التاسع ولدت وقالت لقابلتها: «ما الذي ولدت؟» فأجابت الأخرى: «بنتاً». فقالت حنّة: «نفسى ابتهجبت هذه الساعة». وأرضعت حنّة طفلتها وأسماها مريم.

عناصر التوافق والتغاير

نسمع في الرواية القرآنية امرأة عمران (حنّة في إنجيل يعقوب) تلقي خطبةً للربّ لتعلن عن جنس المولود، وحدث تسميتها، ولتطلب من الله إعادتها وذريتها من الشيطان الرجيم. وتعتبر هذه الخطبة في الخطاب القرآني نادرة، إلّا أننا نسمع شيئاً من هذا القبيل، ليس من حنّة، لكن من حواء التي كانت موضوعاً للمسمّى فأصبحت فاعلاً للتسمية (سفر الخلق ١: ٤). فقد ألقت حواء الأم الأعلى، بعد ولادة ابنها البكر، خطبة بدائية قائلّة: «لقد خلقت (بالتساوي) أنا

والرب (معاذ الله) رجلاً»^(١٩) وقد ناقشت الباحثة إلينا باردمس الموضوع في دراستها لخطاب التسمية لأتهات الكتاب المقدس. وشاركت الناقدة النسوية ماري دايلي الرأي في أن نساء الكتاب المقدس، في الواقع، تسمي المولود الذكر فقط لا الأنثى (باستثناء دينا) مما يدل على أن قوة التسمية لديهن قد حددت بمعطيات أبوية، وقد تنبّهت باردمس إلى دقة وصعوبة المسألة المتعلقة بالسلطة والتسمية في سفر الخلق.^(٢٠) ومن المثير للانتباه أن «امرأة عمران» بدا وكأنها تحيل في إلغاء خطبة تسمية ابنتها إلى حوار الأولى لا إلى حجة في إنجيل يعقوب التمهيدي. وقد ذكرنا مراراً كيف اعترض صوت السرد - بجملة «وَلَيْسَ الْاُنْثَى كَالْاُنْثَى» - اعترض صوت امرأة عمران لي طرح إشكالية قبول الأنثى في المحراب. ونحس على علم مسبق، من المقدمة لقصة آل عمران، أن الله «هُوَ الَّذِي يُعَوِّدُكُمْ فِي الْاَوْكَاخِ كَيْفَ يَشَاءُ» (آل عمران ٦: ٣) أي أن لله غاية في خلق جنس المولود ذكراً أم أنثى، لكن الفرق بين النصين المعنيين أن صوت السرد في الأول يقدم نذر حجة لله، متبناً عندما أكان المولود ذكراً أم أنثى، فهو نذير؛ بينما يعترض صوت السرد في الثاني ليعرض مسألة تفضيل الذكر على الأنثى في النذر، مما يدل على أن الخطاب القرآني يأخذ بعين الاعتبار عرفاً من الأعراف موجوداً في اللاوعي الجماعي العربي، فوجب ذكره لمقارنته. ونشير إلى أن الجملة الاعتراضية هذه تدخل في سياق مشهد الحوار الروائي وليس ككلمة الله النهائية في هذا الشأن؛^(٢١) لذلك لا يمكن أن تستل خارج سياق

The translation is rendered by Cassuto and quoted by Ilana Pardes in *The Countertraditions and the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge and London, 1992) 40.

Ibid. 41.

(٢٠)

(٢١) هنا نشير إلى الراحلة بنت الشاطئ في مختاراتها القصصية، صور من حياتهن، حيث جعلت من هذه الجملة الاعتراضية "وليس الذكر كالأنثى" جملة مفتاحاً في أول صفحة من الكتاب مما قد يدل خطأً بأن هذا هو كلام الله النهائي وليس هو كلام ضمن الحوار الروائي لم يلبث أن رفض منطوقه رفضاً تاماً. انظر، بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)، صور من حياتهن: في جبل الطليعة من المحرم إلى الجامعة، ط ٢ (القاهرة، ١٩٩٩) ٨.

الحكاية الأصلية في قبول التذير، ليؤخذ بها كمنطق تحيّر لله العزيز الحكيم (معاد الله) ضدّ قبول الأذى للتحرير والعبادة، علماً أن المشيخة هي للرجال في الإسلام كما أن لا لاهوت للمرأة في الكنيسة (في الماضي خاصة) وهذا طبعاً تطوّر تاريخي لا يتعلّق بالبدايات والنصوص. ونشير إلى أن صوت السرد (في النصين) يتيح لحظة وكذلك لامرأة عمران تقديم نلرها بصيغة «الأنا» المتكلّمة.

VI. وليمة الفرح بمريم

وتقرّت الطفلة من يوم إلى يوم. وعندما بلغت من العمر ستة أشهر، وضعتها أمها أرضاً لترى إن كانت ستقف. فقامت بسبع خطوات سائرة وجاءت ترتعي في ذراعي أمها فقالت حنة: «ليحيى الربّ إلهي؛ لن تسيّر على الأرض حتى أقدمك في هيكل الربّ». وطهرتها في سريرها، وكلّ ما كان منجساً، كانت تبعده عنها، لأجلها.

ونادت بنات يهوديات بلا عيب للاعتناء بالطفلة. وعندما أنمت علمها الأول، أقام يواكيم وليمة كبرى، ودعا أمراء الكهنة والكتبة ومجلس الشيوخ كلّ شعب إسرائيل. وقّم هدايا لأمراء الكهنة، فباركوها قائلين: «يا إله أبائنا، بارك هذه الطفلة وأعطاها اسماً يُعظّم في كلّ الأجيال». وقال الشعب كلّ: «آمين، ليكن كذلك، وقدمها أبواها للكهنة فباركوها، قائلين: «يا إله المجد، اخفض انتظارك على هذه الطفلة وامنحها بركة لا تعرف أي انقطاع». وحملتها أمها وأرضعتها، وأنشدت نشيداً، قائلة:

«سأنشد مدائح الربّ إلهي، لأنه زارني وخلّصني من إهانات أعدائي. وأعطاني الربّ إلهي ثمرة عدلٍ مضاعفة في حضرته. من يُعلن لأبناء رويين أن لحظة طفلاً؟ اسمعي كلّك، يا أسباط إسرائيل الاثني عشر، اعلمي أن حنة تُرضع». ووضعت الطفلة في المكان الذي طهرته، وخرجت، وخلعت المدهوين، وحين انتهت الوليمة خرجوا ملوهم الفرح وأسموها مريم، وهم يمجّدون إله إسرائيل.

عناصر التوافق والتغاير

يشير هذا المقطع الروائي السؤال التالي: هل عَقَدَ هذا الاحتفال الأبوي بمناسبة قدوم الطفلة الأنثى يعكس مساواة بين الذكر والأنثى أم أن الاحتفال بمريم له دلالة استباقية بأن الأنثى المولودة هي الأم في المستقبل التي ستحمل بالمخلص؟ فقد جاء يواكيم الأب بمريم إلى الكهنة وبالتالي هم الذين قاموا بإعطائها البركة: «يا رب أبائنا بارك هذه الطفلة وأعطها اسماً ذا شهرة على العالمين.» وتعدّ هذه البركة على العالمين مركزية في التراث الكتابي المريمي، نجدها في لوقا وكذلك تعود لتظهر في سياق الاصطفاء، في سورة آل عمران. ولأغنية حتة ساعة الفرح أيضاً تراث بيبيلي طويل: فقد عُثِرَ قبلها حتة أم صموئيل (١ صموئيل ٢)،^(٢٢) وترنم حتة هنا لابتنتها مريم (إنجيل يعقوب التمهيدي)، وبعدما سترنم مريم صلاة التعظيم لابنتها في الإنجيل حسب لوقا. وسينزل جزء من ترنيمة مريم على لسان محمد في سورة آل عمران في صلاة ﴿اللَّهُمَّ مَكَاتِي﴾ (الآية ٢٦). ويكشف هذا التناص بين النصوص التي تحيل إلى بعضها البعض عن فرح هؤلاء النسوة (ومحمد عليه الصلاة والسلام) بقدوم الولد والشكر لله عزّ وجلّ. إن تناص الأغنية أو الترنيمة أو الصلاة نفسها بين تراث ديني وتراث ديني آخر يبرهن على قوة الشخصية أو الخصائص المربية كرمز للأمم التي تجمع بين التقاليد اليهودية والمسيحية والإسلامية في ترنيمة فرح الأم وشكر الله.

VII. مريم تدخل الهيكل

عندما بلغت مريم الثانية من عمرها، قال يواكيم لحتة، زوجته: «لنقدّمها إلى هيكل الله، ولنتّمم النذر الذي أقسمنا عليه، خشية أن يغضب الله علينا ويتزع منا هذه الطفلة.» فقالت حتة: «لنتنظر العام الثالث، خوفاً من أن تعاود طلب أبيها وأمتها.» فقال يواكيم: «لنتنظر.» وبلغت الطفلة عامها الثالث، فقال يواكيم:

(٢٢) انظر نشيد حتة، المرجع السابق، هلمش ٣٥٦.

فنادوا عذارى العبرانيين البلا عيب، وليحملن مصابيح ويُشعلنها، وعلى الطفلة
آلا تلتفت إلى الوراء وعلى ذهنها آلا يتعد عن بيت الله..» وصنعت العذارى كما
أمر به، ودخلن الهيكل. واستقبل أمير الكهنة الطفلة وقبّلها وقال: «يا مريم، إن
الرب أعطى اسمك عظمة في كلّ الأجيال، وفي آخر الأيام. سيظهر الله فيك
ثمن خلاص أبناء لإسرائيل.» ووضعها على درجة المذبح الثالثة، فسكب الله
نعمته عليها، فازتعت فرحاً وهي ترقص يرجليها وكلّ بيت إسرائيل أحبّها.

عنصر التواقف والتناير

نجد الموقف من اقتصار العظمة على مريم، في كلّ الأجيال وفي آخر
العالم، ما يتواقف عليها في سورة آل عمران أي في اصطفاء مريم ﴿وَعَلَىٰ بَنِي
إِسْرَءِيلَ﴾.

VIII. استدعاء الأرامل

ونزل أبواها معجبين، شاكزين الله ومستبحينه على أن الطفلة لم تلتفت
نحوهما (يغيّب دور الأبوين اعتباراً من هنا). وكانت مريم مربّاة كحمامة (صورة
الطهارة) في هيكل الرب وكانت تتلقّى طعاماً من يد الملائكة.
وعندما بلغت الثانية عشرة من عمرها، اجتمع الكهنة في هيكل الرب وقالوا:
«ها هي مريم أمضت عشرة أعوام في الهيكل؛ فماذا ستفعل في شأنها، خوفاً من
أن تعاني قداسة هيكل الرب إلّها دنساً ما؟» وقال الكهنة لأميهم: «إنعذب إلى
أمام هيكل الرب وصلّ من أجلها، وما يُظهره الله لك، نمثل له.» فدخل أمير
الكهنة إذا فُلّس الأقداس، وقد لبس رداءه الكهنوتي المزّين بآلني عشر جرساً،
وصلّى من أجل مريم. وإذا بملاك الرب بدا له وقال: «يا زكريّا، يا زكريّا،
أُخرج واستدع من هم أرامل وسط الشعب، وليأت كلّ واحد بقلم، ومن يختاره
الله بعلامة يكون الزوج المُعطى لمريم ليحفظها.»

عناصر التوافق والتغاير

يختزل الخطاب السردى الكثير من التفاصيل مثل استدعاء الأرامل وغيرها لكنه يهتم بنشأة مريم على الصلاح (أنبتها نباتاً حسناً) وعلى رزقها المعجاني (كان رزقها يأتيها من عند الله وعلى يد الملائكة - حسب المفسرين-). (٢٣) وتبدأ قصة القرعة بإلقاء الأرقام التي جاء على ذكرها خطاب السرد بشكل مختصر جداً.

IX. يوسف يتخوف ثم يتقبل

وأى يوسف كالآخرين، وقد تخلى عن فأسه، وإذا اجتمعوا مضوا نحو الكاهن الأعظم، بعدما تسلموا أقلاماً. فأخذ الكاهن قلم كل واحد، ودخل الهيكل وصلى وخرج بعد ذلك وأعاد إلى كل واحد القلم الذي جاء به، فلم تظهر أية علامة؛ لكنه عندما أعاد إلى يوسف قلمه، خرجت منه حمامة، حطت على رأس يوسف. فقال الكاهن الأعظم ليوسف: «لقد عيّنت باختيار الله لتقتل عذراء الرب هذه وحفظها قريبك». «فقدم يوسف اعتراضات قائلاً: «لي أولاد وأنا شيخ، بينما هي فتية جداً؛ وأخشى أن أكون عرضة للسخرية بالنسبة إلى أبناء إسرائيل». فأجاب الكاهن الأعظم يوسف: «إخش الرب إلهك وتذكر كيف عاقب الله عصيان داتان وأبيرون وقارح، وكيف انفتحت الأرض وابتلعتهم، لأنهم تجزأوا على اعتراض أوامر الله. إخش إذاً يا يوسف أن يحصل كذلك لبيتك». فتقبل يوسف مريم مرتباً وقال لها: «إنني أتقبلك من هيكل الرب وأترك لك المسكن، وأذهب لأزاول مهتي نجاراً وأعود إليك. وليحفظك الله كل الأيام.»

(٢٣) وقد أثار هذا الرزق المعجاني في المحراب سجلاً عند المفسرين المسلمين لأن بعضهم رآه «معجزة» في حق مريم بينما رآه الآخر «كرامة» لها فتطور السجال إلى سجال حول مقام مريم كنية أم قذبة. للفتايات الدائرة حول هذه المسألة وعلاقتها «بنيوة» مريم في الإسلام، انظر:

Maribel Fierro, "Women as Prophets in Islam", in *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, (London & New York, 2002).

عناصر التوافق والتغاير

يختصر القرآن الكريم كل هذا المقطع من تفاصيل كفالة مريم في آية واحدة تأتي على ذكر الاختصاص حول إلقاء أقلام (الكهنة) التي تتعلق بكفالة مريم، وقد أصبح نبأ هذه الكفالة شهادة للرسول على نبوته:

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ النَّبِيِّ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَهُمْ أَنْهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (قرآن ٣: ٤٤).

X. لمريم الأرجوان والقرمز

وعُقد اجتماع للكهنة وقالوا: «لنصنع حجاباً أو بساطاً لهيكل الرب». فقال أمير الكهنة: «هاتوا إليّ عذارى سبط داوود البلا عيب». ووجدت سبع من تلك العذارى. ورأى أمير الكهنة أمامه مريم التي كانت من سبط داوود وكانت بلا عيب أمام الله. فقال: «اقتنعوا على من تغزل خيط ذهب وناري وكتان رفيع وحرير وبرقاليّ مُحَمَرّ وقرمزيّ». وحصلت مريم بالقرعة على الأرجوان الخالص والقرمز،^(٢٤) وإذ تسلّمتها، ذهبت إلى بيتها. وفي الوقت نفسه، أصبح زكريّا أبكم، وحلّ صموئيل محلّه. إلى أن يخاطبك زكريّا ثانية، يا مريم. وأخذت مريم تغزل، وقد تسلّمت الأرجوان والقرمز.

عناصر التوافق والتغاير

يتكرر صوم زكريّا عن الكلام في الآيتين القرآنتين ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ (سورة مريم ١٩: ١٠)؛ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ (آل عمران ٣: ٤١).

XI. البشارة (بابن الله)

ومضت تستقي ماء، وقد تناولت جرّة، فإذا بها تسمع صوتاً يقول: «السلام عليك، يا مريم، يا مملوءة نعمة، الربّ معك: مباركة أنت بين كل النساء.»

(٢٤) يرفع النصّ مريم إلى أعلى درجة بين صليبا إسرائيل ليلا عيب

وكانت مريم تنظر بعنة ويسرة لتعرف من أين يأتي ذلك الصوت. وعادت إلى بيتها، وقد ارتعبت، ووضعت الجرة، وإذ تناولت الأرجوان، جلست على مقعدها لتعمل. وإذا بملك الرب يظهر في حضرتها، قائلاً: «لا تخشي شيئاً، يا مريم؛ لقد وجدت حظوةً لَدُنِ الرَّبِّ». وكانت مريم تقول في نفسها، وقد سمعته: «هل أحبل من الله وأضع كما تلد الأخريات؟» فقال لها ملك الرب «لن يكون الأمر كذلك يا مريم، لأن قوة الله تظللُك، والقدوس يولد منك، ويُدعى ابن الله. وتُسَمِّيهِ يسوع؛ وسوف يكفر عن شعبه الخطايا التي ارتكبتها. وها إن نسيبتك ألبصابات حبلت بابن في شيخوختها، والتي كانت تُدعى عاقراً هي في شهرها السادس، فما من مستحيل على الله». فقالت له مريم: «إني أمة الرب؛ ليكون لي بحسب كلامك».

لا تواقف وعتصر التقاير الرئيسي

ساق الخطاب السردى مشهد بشارة ملك الرب لمريم ودعشتها من طهوره على لسانها: «قَالَتْ إِنَّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ نَقِيًّا!» ونلاحظ سؤال مريم عن الحبل المعجائبي في الرواية القرآنية: «قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ» لا يعترض أي حبل من الله في ما قاله في إنجيل يعقوب التمهيدي: «هل أحبل من الله وألد كما تلد الأخريات».

وهكذا يحاول القرآن إزالة «ما تشابه» مما ورد في حبل مريم من الله في الإنجيل المعقوبي وعن حبل مريم من رسول الله أو روحه «الذي وهب لها غلاماً زكياً» فاقتضى الخطاب القرآني الخروج عن الموضوع كلياً

بتعريف مقام عيسى الرسولي وإعداد قائمة معجزاته في البداية الاستهلالية السريعة وعلى لسانه، «وَيُؤْمِنُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْبَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ... أَنِّي أَخْلَقُ... بِإِذْنِ اللَّهِ...» إلى أن يصل إلى الآية التي تؤكد خلقه مثل آدم «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (الآية ٥٩). ولمتابعة نهاية قصة مريم في إنجيل يعقوب التمهيدي،

على القارئ العودة إلى الأجزاء المتبقية وهي تتعلق بـ زيارة مريم لأليصابات و حالة حزن يوسف، إلى أن تصل إلى مقتل زكريا (١٤ جزءاً).^(٢٥)

٦. ٤ الخاتمة

لقد قمنا في هذا الفصل بتحليل من معيار «الجنس» يختص بدخول مريم أقدس الأقداس وقدمنا صورة مماثلة لدخول المرأة المسلمة الكعبة على المستوى نفسه لنقرأ هل قبول مريم القبول الحسن يختص بها فقط أم بعموم النساء المسلمات. إذأ يصبح دخول مريم المحراب مثلاً لدخول النساء عموماً إلى الكعبة قبلة المسلمين في الصلاة كما في الحج. وهذه المماثلة دفعت التحليل إلى فهم المحاكاة الرمزية التي يقوم بها الحجاج في شعيرة الحج في الكعبة، والتي تُحاكي فيها تجربة الأب إبراهيم في الطواف حول نقطة مركزية هي البيت، كما تُحاكي فيها تجربة الأم هاجر في السعي بين نقطتين خارج البيت مما يدل على أن الذكر كالأُنثى في طقس الصلاة كما في رحلة الحج وهي ركن من أركان الإسلام الخمسة. والمثير للانتباه في هذه المساواة الطقسية أن تجربة الأم مع ولدها هي أيتها الواحدة، كما تقدم في سورة «المؤمنون» (قرآن ٢٣: ٥٠) وكما هو عيسى وأمه. فالأم والطفل يمران بتجربة واحدة في الحمل ومخاض الولادة. إضافةً إلى ذلك فإن غيرة هاجر تظهر في سعيها وصراعاها للبقاء في الصحراء مع ولدها، وتدل على أن الأم هي «واحدة» و«آخر» في الوقت نفسه. هذه الخصوصية القرآنية الكتابية للمساواة بين الذكر والأنثى (مساواة جنسية) إضافةً إلى الحجّة التي تقوم بها النساء المسلمات على «أن الإسلام يركز على أهمية البعد الروحي والأخلاقي للوجود والمساواة بين البشر».^(٢٦) وسينقض حتماً

(٢٥) انظر إنجيل يعقوب التمهيدي في الأناجيل المتحولة، ترجمة سكندر شديد، المرجع نفسه، من ٤٨ ٤١.

(٢٦) للمساواة الروحية والأخلاقية بين الرجل والمرأة، انظر: إيلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جلمية حليفة، ترجمة إبراهيم وهلة كمال (القاهرة).

منطق أفضلية الذكر على الأنثى في «نذر المولود للخلمة في المعبد» الذي جاء في سياق حكائي واحد في الخطاب السردى القرآني.

لقد ميّزنا بين خطاب السرد ومتن الحكاية التي عرضنا عناصرها كما ميّزنا بين تاريخ متن الروايتين وسيناريو الروايتين اليعقوبية والقرآنية. وقد شرحنا أسباب تأويل القرآن لآيات سبق أن نزلت فافتضى تصنيف الآيات بين متشابه ومحكم لإزاحة التشابه عن قصة ولادة عيسى ولأجل أسلمتها. كما كنا قد قلّمنا عناصر إزاحة الأسطورة (حين أصبح عيسى كآدم الأب الأول للبشرية) وعناصر الإيقاء على بعض جيوبها (في إيقاء خلق عيسى من أم ودون أب). فرأينا في تعريف المشهد العام للقصة بالمحراب، وفي المشاهد المتسلسلة بعضها ببعض، وفي تسمية الأسماء أو الأشياء بأسمائها محاولة جديّة لإزاحة عنصر الأسطورة؛ لكن عنصر الأسطورة يبقى ضروريّاً في العنصر الزمني المختزل بين أحداث القصة، وفي خلق عيسى من أمّ مع إلغاء دور الأب. ويبرز استحضار مريم مرّة أخرى لأهميّة الدور الذي تلعبه كأم في نسج المشاهد الحوارية للشخصيات الرئيسيّة (امرأة عمران وزكريّا ومريم وعيسى) بعضها ببعض كما يربط الحبل السريّ الجنين بالأمّ. بالظبط كالكتاب الذي يشير إلى التوراة والإنجيل وما نزل على النبيّ محمد من أصل واحد هو «أمّ الكتاب». فإذا كانت مريم في سورة مريم قد قدّست لأهميّة خصوبة الأنثى، فإن مريم في آل عمران قد قدّمت للأمومة والدور الذي تلعبه في الجمع والنسب.

ثمّ عرضنا جزءاً جزءاً سيرة طفولة مريم المشهورة في التراث الشفهي والتقوي الذي سجّله مؤلّف إنجيل يعقوب التمهيدي من القرن الثاني الميلادي، والرواية القرآنيّة كما أبنا التناصّ مع الرواية اليعقوبيّة بالتوافق والتغاير في ما بينهما. وقد ظهر لنا كيف توافقت سيناريو الرواية القرآنيّة مع السيناريو اليعقوبيّ لكن باختصار وحذف لكثير من التفاصيل، وقد غاير السيناريو فجأة في اللحظة

→ المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٩؛ وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة (القاهرة: مطبعة مخيم، ١٩٦٧).

التي ذكر النصّ البيعقوبي البشارة وأسمى المولود بـ «ابن الله». وهذه المقاربة مهمة جداً للكشف عن مميّزات النصوص واستراتيجيّتها وموافقتها المقيّدة في توالد القصة وإعادة السرد لخطابٍ مختلف وسياقٍ جديد.

وهنا نستشهد بقول باربرة هيرنشتاين سميث: «ليس هناك سياق واحد تُسمع به القصة أو تُقرأ أو تُتلى، فللقصص دائماً سياقات متعدّدة». ^(٢٧) فيبدو أن إنجيل يعقوب التمهيدي يتّبع قانوناً أدبياً إنشائياً أوجده كتاب لمدح الأشخاص يسمى «إنكونيوم»، بينما يدمج القرآن الكريم في القصص نصوصاً متحوّلة مع نصوص جديدة ليخلق تجانساً وسياقاً جديداً للسرد. إن «الإنكونيوم»، نوع أدبي، تاريخي ثقافي هيلينستي طويل بحجمه انتشر في الإمبراطورية الرومانية خلال القرن الثاني الميلادي ويشرح رولاند هوك: «في «الإنكونيوم» يُنتظر من الطالب أن يسير حسب خطة تبدأ بالمقدمة، ثم تفاصيل حول الخلفية العائلية للشخصية، طقوله ومرحلة النضوج من عمره مع إعطاء قائمة من الأعمال التي تظهر فضائله، ثم يعطي النتيجة، وكثيراً ما تكون على شكل صلاة». ^(٢٨) يبدو أن إعادة السرد الذي اتّبع في سياق قصة طقولة مريم القرآنية يتماشى مع سيناريو هذا النوع الأدبي، إنما بشكل مختصر جداً، لأن القرآن الكريم لا يهتم أساساً بعرض التفاصيل لغرض الرواية المطوّلة كما نجد في سورة واحدة (قصة يوسف) ويميل إلى الحذف والإضافة ثم التغيير. فهناك القليل من التفاصيل الأصلية التي ترد، مما يدلّ على أن الخطاب السردّي إمّا أنه يفترض أن لدى المتلقّين كثيراً من المعلومات حول هذه القصة، أو لأن إعطاء هذه التفاصيل هو خارج عن اهتمامات القرآن القصصية، الهادفة إلى سرد قصص الأنبياء لغرض الدعوة وإقامة البراهين الكلامية والحجج العقديّة لها.

See Barbara Herrnstein Smith, "Narrative Versions, Narrative Theories," *Critical Inquiry*, VII (1980), 213-36 (cf. Marilyn R. Waldman "Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'ān" in *MWP* I (1985) 3.

See Roland H. Hock, *The Life of Mary and the Birth of Jesus*, op.cit. 23.

(٢٨)

الفصل السابع

المفسرون ومسألة «نبوة» مريم



«تلقي مريم الوحي من الله»

سنعرض في هذا الفصل استجابة^(١) مجموعة من المفسرين المسلمين الكلاسيكيين والمحدثين - ممن يُعتمدُ عليهم في تفسير النص وتأويله -^(٢) لمسألة «تلقي مريم الوحي من الله». وسناقش استجابة كل مفسر لهذه المسألة التي تتصل بالنبوة، و«نبوة مريم» تُعدّ مبعثة من السمات التقليدية في التراث المريمي.^(٣) ثمّ سنجهد في تقديم قراءة نقدية تهدف إلى توضيح الاتجاه الذي

(١) وصف الأستاذ الكندي، أندرو ريبين، قراءة المفسرين للنص كاستجابة نمائلاً بنظرية القراءة في مقالاته.

Anrew Rippin, "The Qur'an as Literature: Perils, pitfalls and prospects," in *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, X (1983) 45.

(٢) التفسير في معناه اللغوي هو إيضاح المعنى وبيان، أما التأويل فيعني ردّ الشيء وإعادته إلى أصله ومصدره. وقد يشترك التفسير والتأويل في دلالتيهما على الكشف والإيضاح، لأنك إذا رددت الشيء إلى أصله فقد أوضحت وبيّنت معناه. وأحسن ما يقال هنا عن الراجب الأصفهاني وهو أن التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني كتأويل الروايات، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل. انظر، باب «مفسر» وأول، في الراجب الأصفهاني، مفردات ألفاظ الفرقان، تحقيق عدنان داوودي، (دمشق، ٢٠٠٣) ٩٩ و٦٣٦.

(٣) عن الإحالة في التسمية بين مريم أم المسيح في الإنجيل حسب لوقا وميريام في سفر الخروج اقرأ الدراسة الشيعة لـ:

يأخذ به المفسر داخل النصّ (الشاهد القرآني) وخارجه (شاهد الحديث أو السيرة) ليساوي/ أو يفرّق في الاستخلاف الذي يعدّ مفهوماً حاكماً يشمل الرجال والنساء الصديقين. والتفسير علم له قواعده المتفق عليها،^(٤) وله منظوراته المتنوعة بحسب استجابة كلّ مفسر وتوظيفه الهادف للنصّ القرآني أكان للمأثور من الأحاديث أم للاهتمام باللغة والبيان وللاحكام والتشريع. وصنرى في قراءة مجموعة من التفسيرات الكلاسيكية والحديثة كيف استجاب علماء التفسير لمسألة «تلقي مريم الوحي من الله» مع العلم أن المفسرين يحملون وعياً جيداً تجاه المساواة بين الذكر والأنثى المتأصلة في الرسالة اللغوية والأخلاقية والروحية للقرآن الكريم.^(٥)

تعتبر «نبوة مريم» سمة من السمات المريميّة التي نوقشت بسبب تلقي مريم البشارة من الله تعالى عن طريق تكليم الملك لها، ويسبب رزق مريم العجائبي الذي كان يأتيها من عند الله، والتي اعتبرت من خوارق العادات. وقد أحدثت مسألة «تلقي مريم الوحي من الله» سجالاتاً حاداً ولاسيما بين المفسرين الأندلسيين لأن بعضهم وجد فيها النبوة وبعضهم لم يجدها، وقد ناقش كذلك المفسرون المشاركة، من أهل السنة والشيعة، الحجاج في هذه المسألة.

سنقوم بقراءة المفسرين الكلاسيكيين من ابن خزم والقُرطبي (من المغاربة الأندلسيين) إلى الطبري والطوسي (من المشاركة البغداديين)، ومن المفسرين المحدثين أمثال الطباطبائي ومحمد عبده وسيد قطب وبننت الشاطي، لنبين

Mary Fokett, "Miriam/Mariam/Maria. Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James," in *Miriam, the Magdalen, and the Mother*, edited by Deirdre Good, (Bloomington and Indianapolis, 2005) 64

(٤) إذا أراد القارئ المعاصر قواعد مختصرة لتفسير القرآن، غير ما يذكره السيوطي في الإتيان في علوم القرآن والتركشي في البرهان في علوم القرآن، انظر إلى قائمة قواعد تفسير القرآن التي يضعها عبد الناصر بن ناصر السلمي بطريقة عملية في «القواعد الحسان لتفسير القرآن وتيسير اللطيف الثمان في خلاصة تفسير القرآن» في المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السلمي، ج. ٨. (المملكة العربية السعودية، ١٩٨٨).

(٥) انظر هبة زروق عزّت، المرأة والعمل السياسي. رؤية إسلامية، المرجع نفسه، ٥٦ ٥٧

استجابة هؤلاء المفسرين لمسألة «تلقي مريم الوحي من الله» بعد أن نقدتم عرضاً سريعاً لخلفية المفسر الثقافية وأهمية منهجه. وقد ساهم هؤلاء المفسرون إلى حد ما بتشكيل صورة الشخصية المريمية والسلطة التي شكلت حدود مساهمة المرأة في تراثها الديني. ويعتبر «التفسير»، إضافة إلى علمي التلاوة (أو القراءة) والكتابة (أو النسخ)، فرعاً من الفروع الأدبية الغنية التي تتصل بتاريخ استجابة المسلمين للنص.

سأعرض في الفقرات التالية استجابة المفسرين المسلمين الكلاسيكيين الأندلسيين، لمسألة نبوة مريم وتلقي النساء الوحي من الله، بواسطة الملائكة. وقد اعتمد المفسرون من أهل الأندلس والمشاركة في نقاشاتهم على حُجج مستمدة من داخل النص (القرآن) وخارجه (أدبيات الحديث والسيرة). وستقدم الدراسة إضافة علمية تعكس، لأول مرة في تاريخ علوم القرآن وتفسيره، اهتمامات العصر بقضايا المرأة و«الجنود» والنقد النسوي. وستكشف هذه القراءة النقدية حضور الخطاب القرآني بالنسبة إلى المرأة وحلود قراءات المفسرين التي تجاوزت علامات «نبوة مريم»، التي هي، كما سنبذلنا، رؤية لا تنفصل عن رؤية المساواة والاعتراف الديني بالنساء في كتاب المسلمين المؤسس.^(٦)

١.٧ ابن خزم والفِرْطَبي في «نبوة النساء» ونبوة مريم (عليها السلام)

قال ابن خزم في كتابه الفصل في الجمل والأهواء والنحل:
«قال أبو محمد: هذا فصل لا نعلمه حدث التنازع العظيم فيه إلا عندنا بقرينة وفي زماننا فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النبوة في النساء جملة، ،

(٦) نجد نقاشاً قصيراً حول هذه القراءة النسوية الشفوية للمفسرين في:

Umm Abhoud, "Idhan Maryam Nabyya (Hence Maryam is a Prophetess): Muslim Classical Exegeses and Women's Receptiveness to God's Verbal Inspiration," in ed. Derrida Good, *Miriam, the Magdalen, and the Mother* (Bloomington and Indianapolis, 2005) 183-196.

وبدعت من قال بذلك، وذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت في النساء نبوة، بينما ذهبت طائفة إلى التوقف في ذلك.^(٧)

في هذا الطرح يبدأ ابن حزم الأندلسي الفقيه الظاهري (ت ١٠٤٦) حديثه في مسألة «نبوة النساء» عموماً و«نبوة مريم» على وجه التخصيص، معتمداً على الشاهد القرآني وشرعيته. ويفسر «الوحي الذي هو النبوة» قائلاً:

«----- النبوة في اللغة التي خاطبنا الله بها عز وجل فوجدنا هذه اللفظة مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام، فمن أعلمه الله عز وجل بما يكون قبل أن يكون أو أوحى إليه منبأً له بأمر ما، فهو نبي بلا أدنى شك، وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبيعة كقول الله تعالى ﴿وَلَوْحٌ رَّبُّكَ إِلَى السَّمَاءِ﴾».

فالوحي الذي هو النبوة قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه به ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجود المذكورة تحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علماً ضرورياً بصحة ما أوحى به، كعلمه بما أدرك بحواسه ويديه عقله سواء لا محال للشك في شيء منه، إما بمجيء الملك به إليه، وإما بخطاب يُخاطب به في نفسه وهو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم، فإن أنكروا أن يكون هذا هو معنى النبوة فليعرفونا ما معناها، فإنهم لا يأتون بشيء أصلاً، فإذا كان ذلك كذلك فقد جاء القرآن بأن الله عز وجل أرسل ملائكة إلى نساء فأخبروهن بوحي حق من الله تعالى، فبشروا أم إسحق بإسحق عن الله تعالى...^(٨) ولا يمكن البتة أن يكون هذا الخطاب من ملك لغير نبي بوجه من الوجوه. ووجدناه

(٧) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة، ١٣٤٧ هجري) (١٢)٣.

(٨) انظر الآية ١١: ٧١

تعالى أرسل جبريل إلى مريم أم عيسى عليهما السلام يخاطبها وقال لها: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾. فهذه نبوة صحيحة بوحي صحيح ورسالة من الله تعالى إليها، وكان ذكرنا عليه السلام يجد عندها من الله رزقاً، وارداً تمتنى من أجله ولدأ فاضلاً، ووجدنا أم موسى عليهما الصلاة والسلام قد أوحى الله إليها بإلقاء ولدها في اليمّ وأعلمها أنه سيرده إليها ويجعله نبياً مرسلأ، فهذه نبوة بلا شك فيها، وبضرورة العقل يدري كل ذي تمييز صحيح أنها لو لم تكن واثقة بنبوة الله عز وجل لها لكانت بإلقائها ولدها في اليمّ برؤيا تراها، أو بما يقع في نفسها أو بما قام في هاجسها، في غاية الجنون والمرار الهائج، ولو فعل ذلك أخلصنا لكان في غاية الفسق أو في غاية الجنون مستحقاً لمعاناة دماغه في اليمارستان لا يشك في هذا أحد، فصحّ يقيناً أن الوحي الذي ورد لها في إلقاء ولدها في اليمّ كالوحي الوارد على إبراهيم في الرؤيا في ذبح ولده^(٩).

ويصيف ابن حزم: «إن رسول الله خصّ مريم بنت عمران وامرأة فرعون تفضيلاً لهما على سائر من أوتيت النبوة من النساء بسبب «أن هاتين المرأتين كملتا كمالاً لم تلحقهما فيه امرأة غيرهما أصلاً، وإن كنّ في نصوص القرآن نبيّات»^(١٠) وقد استند ابن حزم إلى هذه الخصيصة بحديث رسول الله الذي سأمته «حديث الكمال» وهو: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم، امرأة فرعون». وهذا التفضيل بين النساء ليس بغريب على فكر ابن حزم صاحب الرسالة في المفاضلة بين الصحابة التي يحاجج فيها، باعتماده على نصوص القرآن والسنة، فضل زوجات النبي اللواتي

(٩) انظر التفصيل في الملل والأهواء والنحل، المرجع نفسه، ١٣.

(١٠) المرجع نفسه.

رقين إلى مقام أتهات المؤمنين على سائر الصحابة. (١١)
 ويعرف ابن حزم «الوحي» الذي هو النبوة» (١٢) بأنه قصد من الله تعالى إلى
 إعلام من يوحى إليه بما يعلمه ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن
 الوجوه المذكورة «يحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه... إما بمجيء الملك
 به إليه وإما بخطاب يُخاطب به في نفسه». وهكذا أرسل جبريل إلى مريم أم
 عيسى يشهرها بمجيء الغلام قائلاً:

إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا
 قَالَتْ: «أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ يَمِينًا؟»
 قَالَ: «كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ: «هُوَ عَلَى هَيْئٍ وَلَنَجْعَلَ لَهَا مِيزَةً وَرَحْمَةً مِنَّا».
 وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا (القرآن ١٩: ١٩-٢١)

أما القرطبي الفقيه الأندلسي الذي توفي بعد مئتي عام على وفاة ابن حزم

(١١) ابن حزم، الرسالة في المفصلة بين الصحابة، تحقيق سعيد الأحمدي، (بيروت، ١٩٦٩) ص
 ٢٢٣ يقول شيعيون الراجح علينا لئلا رسول الله يقول الله تعالى «النبى أولى بالمؤمنين من
 أنفسهم وأرواحهم شهدتهم» (القرآن ٦/٣٣) «فتوجب الله تعالى لهم حكم الأمومة على كل
 مسلم... ثم وجدناهم لا عمل من الصلاة والصدقة والصيام والحج وحضور الجهاد يسبق فيه
 صاحب من الصحابة إلا (كان فيهن) ولهن في ذلك مثل ما لغيرهن من الصحابة» ص ١٨٦.

(١٢) يقول إبراهيم مذكور عن الوحي: «يعتمد كل حين سماوي أولاً وبالذات على الوحي والإلهام،
 فيهما صدر، وبما لهما من إحراز وعلى تعاليمهما تأست قواعد وأركانه. وما النبي إلا بشر
 منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته، وهذا هو كل ما له من امتياز. فلا يرى رؤيا
 إلا جاءت كلفظ الصبح، ولا يروي خبراً إلا وهو تتربل من حكيم حميد، ولا يقضى بقضاء إلا
 وهو ينقذ إرادة الله. والإسلام ككل الديانات السامية الكبرى استمد قوته من السماء فعقله
 وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحي مباشر وغير مباشر: فوما ينطق عن الهوى،
 إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى». يزيد مذكور فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في
 جملة، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية. انظر إبراهيم مذكور،
 في الفلسفة الإسلامية: منهجه وعطيته، (القاهرة، ١٩٤٧) ص ٩٣.

See, the interesting study by Joseph van Ess, "Verbal Inspiration? Language and
 revelation in classical Islamic theology," in *The Qur'an as Text*, edited by Stefan Wild,
 (Leiden, 1996) pp177-194.

(ت ١٢٧٣) فقد وضع تفسيراً للقرآن الكريم يركّز فيه على الأحكام الشرعية. ويشارك القرطبي ابن حزم الرأي في نبوة النساء و يدافع بالأخص عن نبوة مريم أم عيسى مستدعياً «آية الاصطفاء»:

﴿وَلَا قَائِلَ الْمَلَكَةِ يَمْرُومُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ . (القرآن ٣: ٤٢)

ويُفسّر القرطبي «اصطفاء الله لمريم» بقبول الله نبوة مريم . وقد فسّر الاصطفاء الأول بمعنى الاصطفاء لعبادة الله، ومعنى الثاني لولادة عيسى . ويعزّز القرطبي الشاهد القرآني بالشاهد النبوي في «حديث الكمال»^(١٣) وهو: «كامل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء غير مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون الخ...»^(١٤) ويشرح:

إن الكمال المطلق هو لله تعالى خاصة . ولا شك أن أكمل نوع الإنسان هم الأنبياء ثم يليهم الأولياء من الصّديقين والشهداء والصّالحين . وإذا تقرّر هذا فقد قيل: إن الكمال المذكور في الحديث يعني به النبوة، وعليه فيلزم أن تكون مريم نبيّة؛ لأن الله أوحى إليها بواسطة الملك كما أوحى إلى سائر النبيين . والصحيح أن مريم عليها السلام وآسية نبيّتان، وقد قيل بذلك.^(١٥)

(١٣) انظر، كيف يشرح ابن عربي حديث الكمال . «ولرجال عليهم درجة لأن حواء صلدت عن آدم فلم تزل الدرجة تصحبها عليها في الذكورة على الأنوثة وإن كانت الأم سبباً في وجود الإبن فابنتها يزيد عليها بدرجة الذكورة... ولما كان الولد لا يُدعى إلا لأبيه لا يُنسب إلى أمه لأن الأب له الدرجة وله العلو فينسب إلى الأشرف، ولما لم يتمكن لميسى عليه السلام أن يُنسب إلى من وهب لها بشراً سوى ما أعطيت أمه الكمال وهو المقام الأشرف فُنسب عيسى إليها فقبل عيسى ابن مريم فكان لها هذا الشرف بالكمال مقام الدرجة التي بها شرف الرجال على النساء، فسب الإبن إلى أبيه لأجلها وكمال مريم شهد لها بذلك رسول الله... ابن عربي، الفتوحات المكيّة، الجزء الثالث (ص ١٢-١٣ .

(١٤) أبو عبد الله الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت، ١٩٨٥) ج . ٤ . ٨٣ .

(١٥) المرجع نفسه.

ويروي القرطبي من طرق «صحيحة» قول رسول الله في ما رواه عنه بعض الصحابة ليعزّز رأيه بشواهد أخرى من الأحاديث الشريفة التي تظهر أفضلية مريم على نساء العالمين. وتتنوع الأحاديث بين ذكر من هنّ «خير نساء العالمين» (أربع: مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون وخديجة بنت خويلد زوجة النبي وفاطمة بنت محمد رضوان الله عليهن)، وبين من هنّ «أفضل نساء أهل الجنة» أو «سيدة نساء أهل الجنة بعد مريم». ثم يأتي على النتيجة التالية:

«فظاهر القرآن والأحاديث يقتضي أن مريم أفضل من جميع نساء العالم من حواء إلى آخر امرأة تقوم عليها الساعة؛ فإن الملائكة بلغتها الوحي عن الله عزّ وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة كما بلغت سائر الأنبياء، فهي إنا نبيّة، والنبي أفضل من الوليّ، فهي أفضل من كل النساء الأولين والآخرين مطلقاً. ثم تأتي بعدها في الأفضلية فاطمة ثم خديجة ثم آسية».

ثم يذكر خصائص نبوة مريم قاتلاً:

«وقد خصّ الله مريم بما لم يؤته أحداً من النساء؛ وذلك أن روح القدس كلمها وظهر لها ونفخ في درعها ودنا منها للنفخة؛ فليس هذا لأحد من النساء. وصدّقت بكلمات ربّها ولم تسأل آية عندما بُشّرت كما سأل زكريا (عليه السلام) عن الآية؛ ولذلك سمّاها الله في التنزيل صدّيقة، وصدّقت بكلمات ربّها وكتبه وكانت من القانتين.»^(١٦)

لا بدّ أن يتعجّب القارئ من حماسة القرطبي الأندلسي دفاعاً عن نبوة مريم، ومن اجتهاده ليقدم الشواهد النعنية من الأحاديث النبوية المؤسسة للمرجعية الإسلامية. ونشير من هذا الباب السؤال التالي: هل تفسير ابن حزم لنبوة النساء

(١٦) المرجع نفسه. لكن يضيف القرطبي بشأن نبوة آسية أنه «لم يرد ما يتدل على نبوتها دلالة واضحة بل على صدّيقتها وفضلها»

وإقرار القرطبي نبوة مريم، وهي من المسائل العقلية، ما يعكس تدريب الأول في الفقه الظاهري وتدريب الثاني في الفقه المالكي؟ أم أنّ مكانة المرأة في البيئة الثقافية الأندلسية ساهمت في طرح هذه المسألة بهذا الشكل الحماسي؟ أم أنّ مسألة نبوة مريم، كما يناقش مارييل فييرو، أثّرت من باب النقاش الحاد الذي دار بين علماء الأندلس حول كرامة الأولياء (هل مريم صديقة؟) ومعجزة الأنبياء (هل مريم نبيّة؟)^(١٧) على أيّ حال لن نفتح هنا باب النقاش لنفهم الأجواء التي ساعدت علماء الأندلس على فتح باب النقاش على مصراعيه في هذه المسألة؛ ذلك أن الموضوع لا يتعلّق مباشرة بدراستنا، إلّا أن الدراسات الحديثة حول منزلة المرأة الاجتماعية في الأندلس أعطت بعداً جديداً لهذه المسألة السجالية.^(١٨) وقد تمتّعت المرأة في الأندلس فعلاً بمنزلة معيّنة كما نقرأ في الأعمال الأدبية والفقهية والشروح الفلسفية.^(١٩)

(١٧) المسألة كما يشرح فيرو Fierro هي مابين هؤلاء الذين رأوا في تقوية الموقف إلى جانب معمرات الصديقيين (إذاً مريم ليست نبيّة) أو هؤلاء الذين رأوا في إضعاف الموقف إلى جانب المعارضين (إذاً مريم نبيّة). انظر:

Maribel Fierro, "Women as Prophets in Islam," in *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, edited by Manuela Marin and Randi Deguilhem, (London & New York, 2002) 190

(١٨) انظر إلى الدراسة الجيدة حول وضع النساء المتقدّم في الأندلس في:

Maria J. Viguera, "Taṣluḥu lil-Ma'ālī. On the Social Status of Andalusī Women", in Salma Khadra al-Jayyāsī editor, *The Legacy of Muslim Spain*. (Leiden, 1992), (710-724).

(١٩) لا ريب أن موقف الفقيه ابن حزم الظاهري وموقف الفقيه القرطبي المالكي وموقف القاضي ابن رشد الفلسفي المنتفع على المرأة يدفعنا إلى التفكير بأن الانفتاح الذي تمتّع به المرأة لا بدّ له علاقة بأجواء البيئة الأندلسية الثقافية. وهنا نتذكّر ما ورد عن مشاركة المرأة العلمية في كتاب ابن حزم طوق الحمامة في الألفة والألاف، (بيروت، ٢٠٠٤)؛ وما ورد في «كتاب النساء» في الجزء السادس في المجلد الفريد، لابن عبد ربّه، تحقيق أحمد أمين وآخرين، ج ٣، ص ٧. (القاهرة، ١٩٦٥)؛ وما عالجه ابن رشد عن مشاركة المرأة المهنيّة والسياسيّة بين مؤلّفي الفقهين بدايةً المجتهد ونهاية المقتصد والفلسفي الضروري في السياسة؛ مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد دحلان من العبريّة إلى العربيّة، (بيروت، ١٩٩٨). انظر موقف ابن رشد من قضايا المرأة في بحث (في قيد النشر مع أعمال المؤتمر) للدراسة حسن عتود شاركت

لقد قام كلٌّ من ابن حزم والقرطبي بتقديم الشواهد النصّية على «تلقي مريم الوحي من الله عزّ وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة»، لذلك ارتبط ذلك الوحي بمفهوم النبوة. ومشاركتي لهذه المسألة ستكون ، حسب الشاهد القرآني، في إبراز دور مريم الجينولوجي المهم في ربط سلالة الأنبياء - من ذرية آدم إلى ذرية إبراهيم - بعضها ببعض (قرآن ٣: ٣٢). وقد ساعد هذا الاجتهاد على طرح فرضية نبوة مريم التي تركز، بالدرجة الأولى، على نسبة عيسى إلى أمّه التي سُمّي باسمها. فقد اقتضى الأمر بسبب غياب الأب، والحاجة إلى إبراز طبيعة عيسى البشرية، ونجّبت أيّ إيعاز لأبوة الله تعالى له، نسبة عيسى إلى مريم. لذلك، إذا افترضنا صحّة هذا النسب الأمومي، والإرث النبوي كما يبدو في سورة آل عمران، هو سلالة من الأم الكبرى (امراة عمران) إلى الأم (مريم)، فيصبح عيسى نبيّاً باصطفاء الله لآل عمران ﴿ذُرِّيَّةً بِعَظْمِهَا مِنْ بَعْثٍ﴾. وهناك دليل منطقي آخر على قيمة نبوة مريم المتضمنة في الإحالة القرآنية لـ «أخت هارون» لأسباب «نموذجية». وقد دُعيت «ميريام»، أخت هارون وموسى في سفر الخروج، «النبية الأولى أخت هارون» (سفر الخروج ١٥: ٢٠-٢١).

٢.٧ المفسرون الكلاسيكيون المشاركة في نبوة مريم

يهتم أبو جعفر الطبري (ت ٩٢٣م)، في تفسيره الشامل لقرنين ونصف قرن من بدايات أدبيات التفسير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بتجميع أكبر قدر من الأحاديث مشفوعة بالسند في تفسيره.^(٢٠) ولتفسير الطبري قيمة التفسير بالمأثور، وهو مجموعة من الأحاديث والأخبار والسيرة وعادات العرب

= به في المعهد العالي للدراسات الإسلامية مؤتمر أبي الوليد ابن رشد، الذي عقد في بيروت بين ١٩-٢٠ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠.

(٢٠) أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحرير محمود محمد شاكر، (القاهرة، ١٩٦٩)، ٦ (٣٩٨-٣٩٥).

وأخبارهم مشفوعة ببعض الشواهد الشعرية، وهذا التفسير كله منقول عن التابعين والصحابه، وقد يُرفع إلى رسول الله (صلعم). حين يأتي الطبري، في جامعه الكبير، على آية بشاره الملك لمريم، لا يهتم إلا بمسألة هوية الملك واسمه، ولا يعير مسألة «تلقّي مريم الوحي من الله» أي اهتمام. أما بالنسبة إلى آية اصطفاء الله لمريم فيذكر الطبري ثلاثة من الأحاديث التي تدور حول «حديث الكمال»، الذي يذكر مكانة أكثر النساء رفعة في الإسلام، وهن: مريم، وآسية امرأة فرعون، وخديجة زوجة النبي محمد وفاطمة ابنته (رضوان الله عليهن). ولا يبدو في ذكر الطبري للأحاديث الثلاثة هذه تفوق أية امرأة من هؤلاء النسوة الأربع على مريم أم المسيح. لكن الطبري في الوقت نفسه لا ينقل أي أحاديث تربط امتياز مريم هذا بالوحي أو النبوة.

ولد محمد بن الحسن بن عليّ أبو جعفر الطوسي بعد خمس وسبعين سنة على وفاة الطبري (٩٩٥- ١٠٦٧). وكان يعرف الطوسي بشيخ الطائفة، وهو فقيه بارز في المذهب الشيعي.^(٢١) ويشتهر بين أعمال الطوسي تفسير التبيان في تصنيف عناصر التفسير المتنوعة في زمانه.^(٢٢) وقد جمع الطوسي كل آداب التفسير، مما جعل عمله مصدراً قيماً للمفسرين اللاحقين، كأبي الفتح الرازي،

(٢١) تؤكد الأستاذة مأكولف في تقسيم هنري كورين الكرونولوجي لتاريخ المفكرين الشيعة إلى أربعة أجيال ووضع الطوسي في الجيل الثاني وذلك إشارة، بشكل رئيسي، إلى عمله الثبولوجي الجامع. *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964), 54. See Jane McAliff, *Qur'anic Christians*, (Cambridge, 1991) (nn 48, 48). بينما صنف محمود أيوب الشريف الرضي (ت ١٠١٥) وأخاه المشهور السيد المرتضى (ت ١٠٤٤) وأبا جعفر الطوسي (ت ١٠٦٧) في الجيل الثالث للمفسرين الشيعة والتي امتدت إلى القرن السادس عشر. انظر:

Mahmoud Ayyub, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī Tafsīr," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, edited by Andrew Rippin, (Oxford, 1988) 185.

(٢٢) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، تحرير أحمد حبيب قصير العاملي، ١٠ أجزاء (النجف، ١٩٥٧).

ومُؤَلَّة فتح الله كاشاني، ومحمد حسين الطباطبائي^(٢٣) ويهتم الطوسي، مثل سلفه الطبري، في آية البشارة بهوية الروح الذي أرسل إلى مريم، ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾، فيدل عليه بجبرائيل. ويفسر الطوسي لماذا سمّاه الله «روحاً» فيقول: «لأنه روحاني لا يشبه شيئاً من غير الروح، ونُحِصَّ بهذه الصفة تشريفاً له. وقيل لأنه تحيا به الأرواح بما يؤدّيه إليهم من أمر الأديان والشرائع.»^(٢٤) أما بالنسبة إلى رزق مريم المعجائبي في المحراب وتكليمها في المهد، فيقول الطوسي ما يلي:

«هذه تَكْرُمَةٌ من الله تعالى لها. وعندنا يجوز ذلك بالأولياء والصالحين، وإن لم يكونوا أنبياء.» وليؤكد أن مريم لم تكن نبيّة، في تفسير ظهور الملائكة لمريم (في سورة آل عمران)، يقدّم قولين:

«أحدهما- أن ذلك معجزة لزكريا (عليه السلام)، لأن مريم لم تكن نبيّة، لقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ﴾. والثاني- أن يكون ذلك برهاناً لنبوة عيسى (عليه السلام) كما كان ظهور الشهب والغمامة وغير ذلك معجزة للنبي محمد قبل بعثته، فالأول قول الجبائي، والثاني قول ابن الأخشاد. ويجوز عندنا أن يكون ذلك معجزة لها وكرامة، وإن لم تكن نبيّة، لأن إظهار المعجزات - عندنا - يجوز على يد الأولياء، والصالحين، للتدليل على صديق من ظهرت على يده، سواء كان نبيّاً أو إماماً أو صالحاً.»^(٢٥)

(٢٣) ليبر شاملة لهؤلاء المعشرين الشيعة، انظر:

Jane D. McAuliffe, "From Ṭabarī to Ṭabāṭabā'ī," in her *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, (Cambridge, 1991) 37-89.

(٢٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، تحرير أحمد حبيب قصير العاملي (النجف، ١٩٥٧) ج. ٧، ١١٤.

(٢٥) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، تحرير أحمد حبيب قصير العاملي (النجف، ١٩٥٧) ج. ٢، ٢٥٦-٢٥٧.

كان إسماعيل ابن كثير (ت ١٢٧٣)، مؤلف تفسير القرآن العظيم،^(٢٦) فقيهاً شافعيّاً ومحدثاً ومؤرخاً. وكان تلميذ ابن تيمية ومدافعاً قوياً عن أستاذه وعن التفسير بالمأثور. ومع أن ابن كثير يأتي بالترتيب الكرونولوجي بعد كل من الزمخشري والرازي، فقد أُدخِل هنا بعد الطبري والطوسي لأن فكره يعتمد مثل الطبري على المأثور من الأحاديث. أما بالنسبة إلى آية الاصطفاء فإن موقف ابن كثير واضح، «هذا إخبارٌ من الله تعالى بما خاطبت به الملائكة مريم عليها السلام عن أمر الله لهم بذلك».^(٢٧) ويستشهد ابن كثير بست طرق مختلفة لرواية «حديث الكمال» الذي يعرف أكثر نساء الإسلام كمالاً. لكن ابن كثير يقف عند هذه المسألة ويحيل القارئ إلى كتابه في التاريخ، البداية والنهاية، حيث يذكر المسألة تحت عنوان «ميلاد العبد الرسول عيسى بن مريم البتول»، ويقدم عن طرق أربعة الحديث معنى «خير نساء العالمين». ويذكر ابن كثير، في البداية والنهاية، وعَمَّ ابن حزم النبوة لثلاث نساء هن مريم (أم عيسى) وسارة (أم إسحق) وأم موسى. ويأخذ بموقف «إجماع الستة» - كما رواه أبو الحسن الأشعري وغيره من أهل الست والجماعة - أنَّ النبوة مختصة بالرجال وليس في النساء نبية.^(٢٨) ويعزو، بحسب الآية ٧٥ من سورة المائدة، لقب «الصديقة» العتائلة بمنزلة مريم الدتيّة.

اشتهر أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ١١٤٤)، المرتبط بالمذهب المعتزلي «العقلي» ارتباطاً وثيقاً،^(٢٩) بدراسته الفيلولوجية واهتمامه

(٢٦) الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم،

(بيروت، ١٩٨١) ج ١.

(٢٧) المرجع نفسه، ج ١. ٣٦٢.

(٢٨) الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية في التاريخ، ط ١. (بيروت، ١٩٦٦) ج ١. باب «من ميلاد العبد الرسول عيسى ابن مريم البتول»، ص ٦٣.

(٢٩) المعتزلة، اسم الحركة الدينية التي وجدت في البصرة في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن على يد واصل بن عطاء، والتي أصبحت أهم المذاهب الكلامية في الإسلام، تعتبر أن هناك وعياً مهيباً للإنسان عن طرق العقل فقط في غياب أو سابق للتزليل.

بالبجانبين السحوي والصرفي في تفسيره الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل
وعيون الأفاويل في وجوه التأويل.^(٣٠) يهتم الزمخشري، في تفسيره لآية بشارة
الملك لمريم بتعريف هوية الرسول «جبريل»^(٣١) وبمعنى «روحنا» فيقول:
«الروح: جبريل. لأن الدين يحيا به ويوحى. أو سمّا الله روحه على المجاز،
مجة له وتقريباً، كما تقول لحبيك: أنت روحي».^(٣٢)
ويقول الزمخشري عن تكليم الملائكة لمريم:

«رَوَى أَنَّهُمْ كَلَّمُوهَا شِفَاهاً مُعْجِزَةً لَزَكِيَّاً أَوْ إِدْهَاصاً لِنُبُوَّةِ عِيسَى .
وَأَنَّ «اصْطَفَاكَ» أَوَّلًا، حِينَ تَقْبَلُكَ مِنْ أَمَّاكَ وَرَبِّكَ وَاخْتَصَّكَ بِالْكَرَامَةِ
السَّيِّئَةِ وَاطَّهَّرَكَ» مِمَّا يُسْتَقَرُّ مِنَ الْأَفْعَالِ وَمِمَّا قَرَفَكَ بِهِ الْيَهُودُ،
وَ«اصْطَفَاكَ» آخَرًا «عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» بِأَنَّ وَهَبَ لَكَ عِيسَى مِنْ غَيْرِ
أَبٍ؛ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لِأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» .^(٣٣)

وإذا كان الزمخشري لم يُشر إلى مسألة نبوة النساء أو نبوة مريم، إلا أننا نعلم أن «الكرامة السنية» التي أشار إليها ترتبط بالأولياء جملةً، بينما ترتبط «المعجزة» بالنبوة؛ إذ لا يقول الزمخشري هنا حمل مريم بكلمة الله كمعجزة أو آية لها،^(٣٤) أي كأنني لها كل الاستعداد النفسي والتدريب الخُلقي لتلقي الوحي الشفاهي من الله.

(٣٠) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبود الأنابيل في وجوه التأويل، رتبّه وصححه وشبطه محمد عبد السلام شامين، (بيروت، ١٩٩٥) ج ١. ٣٥٥.

(٣١) وهنا الاحتمام عند معظم المفسرين يهوية الملك «جبريل» سببه ان اسم الملك غائب في معظم الآيات القرآنية باستثناء ثلاث آيات هي: ٩٨ - ٩٧: ٢ - ٩٧ - وقرآن ٦٦: ١

(٣٢) الكشاف، المرجع نفسه، ج. ٣، ٩.

(٣٣) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٥٥.

(٣٤) في القرآن الكريم عيسى المسيح هو ابن مريم وكلمة الله أنشأها الى مريم. انظر الى الآية: ﴿قُلْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ فَانصَبِي صِرَاطَكَ فَتُحْيِي بِهِ النَّفْسَ الْكَاثِرَةَ﴾ (آل عمران: ٤٥)

وهنا نشير إلى أن الإشارة لمريم قد وقعت خارج أفعالها وقد تحدث بها قومها، والتحدّي هنا هو الفارق بين المعجزة والكرامة. ^(٢٥)

حين نأتي على تفسير فخر الدين الرازي (ت ١٢١٠م) الضخم (٣٢ جزءاً) والذي يجمع بين المعرفة الكلامية والمعرفة الفلسفية، نلاحظ تطور التفسير على يد الرازي إلى علم شامل. ^(٢٦) وعلى طريقته في تقسيم المواضيع إلى مسائل أو أسئلة، يحسم الرازي مسألة إرسال الله روحه إلى مريم من البداية لعلمه بعلاقة البشارة بموضوع النبوة، فيقول:

«كان إرسال جبريل عليه السلام إليها (مريم) إمّا أن يكون كرامة لها، وهو مذهب من يجوّز كرامات الأولياء، أو إرهاباً لعيسى عليه السلام، وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة، أو معجزة لذكرها عليه السلام، وهو قول جمهور المعتزلة، ومن الناس من قال: إن ذلك كان على سبيل التفث في الروح والإلهام والإلقاء في القلب، كما كان في حق أم موسى عليه السلام في قوله «وَلَوْحِينَ إِنْ أُرِ مَوْسَى» (القصص: ٧).» ^(٢٧)

(٢٥) «بينما تكون المعجزة صلاً عاماً، نسفها «دعوته وتحدّيه» حتّى يقيم النبيّ الدليل شكل قاطع أو لا جدال فيه على عيّن المشاهدين على أنّ يأتوا بمعجزة مماثلة كالتي جاء بها النبيّ» بينما «الكرامة» هي تكريم بسيط للشخص. يجب أن تبقى سرّية وهي لا تدلّ بأيّ شكل على دعوة نبويّة». انظر: L. Gardet, «Karama» in *The Encyclopedia of Islam*, 1960, 4 (615).

(٢٦) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (القاهرة، ١٩٣٨)؛ التفسير الكبير، بكلام الأستاذة جايين ماثولف، هو عمل الرازي الذي يحسب له، أو تحفة الرازي الأدبيّة والمكرّمة (ماغوس أوبس). وتقرن ماثولف تفسير الرازي بأقرب الأعمال في الغرب أهميّة إليه، بالنسبة إلى المنهج والترتيب، بالعمل الشامل السكولاسي لتوماس أكويانس. فقياساً بهذا العمل يقوم الرازي تكراراً بتقسيم تحليله لأية واحدة إلى سلسلة من المسائل، وكل مسألة تقسم بدورها لتعطي صورة أكبر قدر من احتمالات التويل. انظر:

Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, op. cit. 69.

(٢٧) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط ١ (المطبعة البهية المصرية، ١٩٣٨)

إذاً لا يفسر الرازي بشارة الملك إلى مريم كآية لها وإنما كآية لعبسى فقط، بغض النظر عن الآية التي تجعل مريم وابنها آية واحدة (المؤمنون: ٥٠).

وحين يأتي الرازي على تفسير آية «الاصطفاء» لا يربط اصطفاي مريم الأول والثاني باصطفاء الله لـ «عَادَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْغَلْبَيْنِ ذُرِّيَّةً بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ...» (آل عمران: ٣٣-٣٤)، وهي الآية التي تأتي كمقدمة لعرض قصة طفولة مريم في «سورة آل عمران»، لتشير إلى جينولوجيا أو سلالة الأنبياء بعضهم من بعض، وسأستعين بهذه الآية كحجة لمناقشة فرضية الرؤية القرآنية لـ «نبوة مريم». فتدخل الله تعالى باختياره الأنبياء ذرية بعضها من بعض لا يمكن أن يجعل من عيسى نبياً دون جعل أمه، التي أصبحت نسبة الوحيد، على النبوة. (٣٨) وعلى آية حال فالرازي يعي جيداً علاقة البشارة بمسألة النبوة، وقد حسم موقفه من نبوة مريم من البداية لقوله: «اعلم أنّ مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى في سورة يوسف (الآية ١٠٩): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾» (٣٩).

كما أصبح واضحاً لنا من العرض في الصفحات السابقة، فإننا نرى في تاريخ التفسير الطويل للنص القرآني أن المفسرين الكلاميين قد عالجوا مسائل وأهملوا مسائل أخرى (هوية الرسول/ تلقى مريم الوحي من الله)، بل اختلفوا في تفسير الآيات بين مفسر وآخر («إذا مريم نبيّة» / «مريم ما كانت من الأنبياء»). وبين هذه المواقف من مريم لا يبدو أن المفسرين المشاركة من السنة يختلفون في موقفهم عن المفسرين الشيعة. وقبل أن ناقش خلفية الشاهد النصي القرآني الذي اعتمد عليه المفسرون المشاركة في رفضهم لنبوة مريم، ولاكتمال

(٣٨) ينصح القرآن الكريم المؤمنين الحكم فيما بينهم بالشورى لكن بالسبب إلى جينولوجيا الأنبياء فهذا يجري بتدخل الله واختياره عامة ورثة الأنبياء من ذرية الأنبياء». انظر المقدمة لدراسة مادلونغ.

Wilfred Madlung, *The Succession to Muhammad: A Study of the early Caliphate*, (Cambridge, 1997)

(٣٩) فخر الدين الرازي، المرجع نفسه

الصورة لدينا، لا بد من مراجعة موقف المفسرين المحققين في هذا الشأن.

بالنسبة إلى استجابة المفسرين المعاصرين لمسألتتي «تلقي مريم الوحي من الله» و«اصطفاء مريم على نساء العالمين» لا يبدو، مع تعظيمهم لمكانة مريم القرآنية، أنهم ناقشوا هاتين الميزتين من باب نبوتها أو أولوئها اهتمامهم.

فالشيخان رشيد رضا (ت ١٩٣٥) ومحمد عبده (ت ١٩٠٥) في تفسير المنار،^(٤٠) وهو التفسير الذي يُعد رأي العلماء المصريين المحافظين والتقدميين صاحب مرجعية عصرية، لا يراعيان هذه الصلة.^(٤١) فقد كان جُل هم محمد عبده في المنار الاهتمام بالآيات التي كان لها وقع على قانون الأحوال الشخصية، كآية التعتد وآيات الطلاق والإرث وغيرها، وذلك في محاولة منه لمعالجة آفات اجتماعية وعائلية سيئة كانت شائعة في المجتمع المصري في أواخر القرن التاسع عشر. والشيخ عبده في تفسيره سورة آل عمران،^(٤٢) لا يعتبر رزق مريم «العجائبي» في المحراب «من خوارق العادات»، كما أنه يُحجم عن استخدام «الإسرائيليات»، أو روايات أخرى لتأويل القصة كمعجزة، ويرفض أن يكون رزق مريم من خوارق العادات قائلاً:

«إن القرآن نزل سائغاً يسهل على كل أحد فهمه من غير حاجة إلى عناء ولا ذهاب في الدفاع عن شيء خلاف الظاهر، فعلينا أن لا نخرج عن سنته ولا

(٤٠) محمد عبده ورشيد رضا، «تفسير القرآن الحكيم المشهور باسم تفسير المنار»، (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩١٧-١٩٣٤) ج ٣، ٢٩٩-٣٢١.

(٤١) أما جمال الدين القاسمي (ت ١٨٦٦-١٩١٤) في تفسيره المستنير محاسن التأويل فهو تارة يستشهد بالسويطي في الإكليل الذي يستدل بآية الإصطفاء للقول بنبوة مريم وفضلها على بنات النبي وأزواجه. وتارة يستشهد بالمهايمي الذي لم يستطع تخيل نبوة مريم فأجاز تكليم الملائكة للولي.

(٤٢) فقد فسر الإمام في المنار سورة البقرة وآل عمران وجزءاً من سورة النساء ثم أكمل السيد رشيد رضا تفسير المنار لاثني عشر جزءاً من القرآن الكريم. وكثير من الناس يلتبس عليهم الأمر فيستنون تفسير المنار جميعه إلى الشيخ محمد عبده.

نضيف إليه حكايات إسرائيلية لجعل هذه القصة من خوارق العادة^(٤٣) والجدير بالذكر أن عبده في رفضه إلقاء أي صفة فوق العادة على رزق مريم، رافضاً خلاف الظاهر والمعجاني في التفسير، لا يتأخر في إلقاء لقب النبي على زكريا، علماً أن القرآن لا يذكره كذلك. أما بالنسبة إلى آية الاصطفاء فيجتهد في أن هذا الخطاب ليس بشرع خصت به، وإنما هو إلهام بمكانتها عند الله وبما يجب عليها من الشكر له بدوام القنوت والصلاة، ومن اعتقد أنه مكرم اجتهد في المحافظة على كرامته الخ...^(٤٤) أي لا يرى عبده في خطاب الملائكة لمريم وحياً من الله ولا يناقش أيّاً من المفسرين في نقاشاتهم حول صديقية مريم أو نبوتها.

أما سيد قطب، الذي أعدم أيام الرئيس جمال عبد الناصر عام ١٩٦٦ بسبب آرائه السياسية وتأثيره في حركة الإخوان المسلمين، فقد كتب تفسيراً من السجس هو، في ظلال القرآن،^(٤٥) الذي يعتبر مرجعاً من حيث الخطاب الأدبي. وقد اهتم قطب في تفسيره بخطاب السورة، والقصة القرآنية، والتصوير الفني في القرآن الكريم. وحين يأتي على آية اصطفاء الله لمريم قرأ بإعجاب التالي:

«وأي اصطفاء؟! وهو يختارها لتلقي النفخة المباشرة، كما تلقاها أول هذه الخليقة»^(٤٦)؟ وعرض هذه الخارقة على البشرية من خلالها وعن طريقها؟ إنه الاصطفاء للأمر المفرد في تاريخ البشرية. وهو بلا جدال أمر عظيم.^(٤٧) ويشير قطب بأسلوبه الأدبي الشفاف إلى دقة الظرف الذي يتحدث به محمد رسول الله عن مريم فيقول:

«فها هوذا محمد رسول الإسلام... ها هو يحدث عن ربّه بحقيقة مريم العظيمة وتفضيلها على «نساء العالمين» بهذا الإطلاق الذي يرفعها إلى أعلى

(٤٣) محمد عبده ورشيد رضا، «تفسير القرآن الحكيم المشهور باسم تفسير المنار»، (القاهرة،

١٩١٧-١٩٣٤) ج ٣ ٢٩٩.

(٤٤) عبده ورشيد، المرجع نفسه، ج ٣. ٣٠٠.

(٤٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ٨ (القاهرة، ١٩٧٩).

(٤٦) سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة، ١٩٧٩) ج ١. ٣٩٥.

الآفاق. وهو في معرض مناظرة مع القوم الذين يعتزّون بمريم، ويتخذون من تعظيمها مبرراً لعدم إيمانهم بمحمد وبالدين الجديد^(٤٧).

وبينما يسوّي سيّد قطب بين آدم ومريم، ويعتبر أن الله أرسل من خلالها معجزة إلى الإنسانية، وأن اصطفاها يقتصر عليها من نساء العالمين، وأن محمداً، عن طريق نقله الرواية من ربّ العالمين، قد حدّث بقصتها، فإن قطب لا يربط هذا الامتياز بمسألة تلقي مريم الوحي من الله ولا يأتي على ذكر هل كانت مريم من الأنبياء أم لا!

يخاطب السيّد محمد الطباطبائي (ت ١٩٨١) في تفسيره، الميزان في تفسير القرآن،^(٤٨) المثقفين من الشباب في المجتمع الشيعي المعاصر، ويقارب في أحيان كثيرة الآيات القرآنية من منظور فلسفي واجتماعي وتقليدي^(٤٩) ويضيف الطباطبائي، بعد بيان كلّ آية أو مجموعة آيات، بحثاً روائياً، مستشهداً بتفسير المفسرين الشيعة الكلاسيكيين كالقمي والعيّاشي وغيرهما. ويهتم بتعريف هوية «روح الله» التي أرسلت إلى مريم، ويناقش أن الروح لا بدّ أن تكون من الملائكة قائلاً: «مما لا يدع ريباً في أن قول الملائكة لمريم ومحاورتهم معها المذكورة هناك هو قول الروح لها»^(٥٠) ويستشهد بالآية التي تسمّي الروح «جبريل» (قرآن ٢: ٩٧) و«رسول كريم» (قرآن ٦٩: ٤٠). وينتبه الطباطبائي إلى التجانس بين إذكر زكريا ومريم وإبراهيم وموسى الواردة في سورة مريم، ويصف هذا التجانس في «موتيف» هبة الله لهم الذرية من باب الإعجاز، لكنه لا يربط بتأناً بين تجربة مريم في تلقي الوحي من الله، وتجربة الأنبياء في تلقيهم الوحي عنه. ويتفرّد الطباطبائي في تفسيره الروائي بالانتباه إلى شخصية المخاطب بين الربّ أو الملك، والمخاطب لها مريم فيشير إلى كون مريم محلّة تكلمها الملائكة وهي

(٤٧) المرجع نفسه

(٤٨) السيّد محمد حسين طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط. ٣ (بيروت، ١٩٧٤) ج ٣، ٢١٤.

(٤٩) For a review of Shi'ite exegetical tradition, see Mahmūd Ayyūb's introduction to his (٤٩) *The Qur'an and Its Interpreters*, (Albany, 1984).

(٥٠) السيّد محمد حسين الطباطبائي، المرجع نفسه، ج ١٤، ٢٥.

تسمع كلامهم:

«بل حين قالت ﴿رَبِّ أَلَمْ يَكُنْ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾، إلى آخر الآية... خطابها لربها مع كون المكلّم إياها الروح المتمثّل بناءً على ما تقدّم أن خطاب الملائكة وخطاب الروح وكلامهم كلام الله سبحانه فقد كانت تعلم أن الذي يكلمها هو الله سبحانه، وإن كان الخطاب متوجّهاً إليها من جهة الروح المتمثّل أو الملائكة ولذلك خاطبها ربّها»^(٥١)

ويقدّم الطباطبائي في تفسير «آية الاصطفاء» إشارات لها دلالاتها. فقد رجع إلى قول الله تعالى في سورة آل عمران ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ﴾ إلى قوله ﴿عَلَى الْعَالَمِينَ﴾، معتبراً أن الاصطفاء المتعدي بـ «على» يفيد معنى التقدّم، وأنه غير الاصطفاء المطلق الذي يفيد التسليم؛ وعلى هذا فإن اصطفاءها على نساء العالمين تقديم لها عليهنّ.

ثم يسأل: «وهل هذا التقديم تقديم من جميع الجهات أو من بعضها؟» وللإجابة جاء الطباطبائي بالآيات التي تبدو واضحة في تعريف أو وصف منزلة مريم؛ فاستشهد بآية البشارة إذ قالت الملائكة: «يا مريم...» ثم بآية، ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَنَّبْنَاهَا لَأَنِهَا وَعَذَّبْنَاهَا نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ٩١) كما استدل بآية ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ لَهَا فَتْحٌ مِّنَ الْقَنِينِ﴾. (النحریم: ١٢) واستنتج أن هذه الآيات «لم تشتمل مما تختص بها من النساء إلّا على شأنها العجيب في ولادة المسيح (عليه السلام)، وأن هذا هو وجه اصطفائها وتقديمها على نساء العالمين»^(٥٢). ولو أردنا إعمال النقد، في ما قاله الطباطبائي بالنسبة إلى حصر الاصطفاء في حملها المعجز فقط، دون أي ذكر لما تقدّم في سورة

(٥١) الطباطبائي، المرجع نفسه، ج. ١٤، ص. ١٩٦.

(٥٢) الطباطبائي، المرجع نفسه، ج. ٣، ص. ١٨٩.

مریم من تلقیها البشارة من الرسول مباشرة، والإيعاز إليها بهزّ جذع النخلة لإطعام نفسها بنفسها، الأمر الذي يدلّ على مساواة في التكليف أراده الله في مریم نموذجاً، لقننا: إن الآيات التي ذكرها الطباطبائي تؤوّل بسياقها الذي قد يختلف عن سياق الآيات في سورة آل عمران، وسبب هذا الاختلاف هو في طبيعة النصّ الذي يحمل رسالة شفوية هي قيد التطوّر .

وللمقارنة بين منزلة مریم وفاطمة استشهد الطباطبائي بشمانية أحاديث، (باستثناء حديث واحد ترتّب به فاطمة على قائمة نساء العالمين)، تضع مریم في رأس قائمة أكثر النساء في الإسلام كمالاً. (٥٣)

تركت لنا الأستاذة في الدراسات القرآنية بنت الشاطي (عائشة عبد الرحمن، ١٩٩٨) جزءين في التفسير البياني للمقرآن الكريم. (٥٤) وتقع أهميّة هذا التفسير الذي قامت به للمرّة الأولى عالمة مسلمة في منهجه الأدبي الذي أخذته من المبادئ التي ساقها الشيخ أمين الخولي (ت ١٩٦٦) في كتابه مناهج تحديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب (القاهرة، ١٩٦١). (٥٥) قدّ أدخل الخولي لأوّل مرّة إلى جامعة فؤاد الأوّل (الإسم السابق لجامعة القاهرة) الدراسات الأدبيّة للمقرآن الكريم، وهو الذي أشرف على أطروحة محمّد أحمد حلف الله،

(٥٣) قامت جلين ماكولف بدراسة أراء أربعة، من المفسرين الكلاسيكيين السّنة وثلاثة من المفسرين الكلاسيكيين الشيعة لأية الاصطفاء (قرآن ٤١٠٣)، وقد وصلت الباحثة إلى نتائج مغايرة لأراء المفسرين الشيعة في تكريمهم لمریم وفاطمة . فكما تقدّم، وباستثناء حديث واحد، لا يقبّم، بشكل عام، المفسرون الشيعة منزلة فاطمة فوق منزلة مریم بناتاً . انظر:

Jane McAuliffe, "Chosen of All Women: Mary and Fāṭima in Qu'ānic Exegesis," in *Islamochristian* (1981).

(٥٤) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي)، التفسير البياني للمقرآن الكريم، ج. ١. (القاهرة، ١٩٦٢) ط ٢ (١٩٦٦) ط ٣. (١٩٦٨)، اما ج ٢ (القاهرة، ١٩٦٩).

(٥٥) لدراسة شاملة حول منهجية د. عائشة عبد الرحمن في «التفسير البياني للمقرآن الكريم»، انظر: 'Isa Boullafia, "Modern Qur'ān Exegesis: A Study of Bint al-Shāṭi's Method," *The Muslim World* 64(1974): 103-13.

السجالية حينها، الفن القصصي في القرآن. ^(٥٦) وتعد عائشة عبد الرحمن رائدة من رائدات النهضة النسائية في مصر، وتحمل وعباً في قضايا المرأة سجلته منذ جيل نساء الطليعة. ^(٥٧) فقد كتبت بإسهاب عن الفلاحة المصرية ^(٥٨) والشاعرة العربية المعاصرة، ^(٥٩) وتراجم سيدات بيت النبوة. ^(٦٠) وقدمت دراسة من منظور نسوي، في المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة، تعد من أولى الدراسات التي أعدتها المرأة العربية والمسلمة تنقد الفهم الخاطئ للآيات القرآنية التي يساء فهمها من قبل الرجل. ^(٦١) لكن عائشة عبد الرحمن في دراستها لأربع عشرة سورة من السور المكية، لم تأت على تفسير آية قرآنية، من منظور أدبي نسوي، قد يحفز على إيجاد حقل معرفي حول حقوق المرأة في الإسلام. ولم تركز عائشة عبد الرحمن آية دراسة للشخصيات النسائية القرآنية النموذجية كشخصية مريم، التي فعت في هذه الدراسة بالمساهمة فيها لأول مرة. ولم يتح - وبأسف الشديد - للد. عائشة عبد الرحمن الوقت الكافي لمتابعة التفسير البياني إلى آخر القرآن الكريم، فقد توقّف التفسير عند أربع عشرة سورة قبل رحيل د. ست الشاطي عام ١٩٩٨.

(٥٦) محمد أحمد خليف الله، الفن القصصي في القرآن، ط٢. (القاهرة، ١٩٥٨).

(٥٧) من مؤلفات عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) «الفلاحة المصرية» و«الشاعرة العربية» وتراجم بيت النبوة (بيوغرافيا أزواج وبنات النبي) ولها جزآن من التفسير البياني للقرآن الكريم، ومع أنها تطرقت إلى مسائل نسوية في مقالاتها. «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» إلا أنها لم تنب إلى أن القرآن الكريم يحمل في خطابه إشكاليات للمرأة المعاصرة. ووددت لو أن بنت الشاطئ خصصت دراسات لمعوية لدراسة استخدام القرآن الكريم للتذكير والتأنيث خاصة في السور المكية التي تحمل كثيراً من آيات الله التي تتعلّق بالطبيعة والوجود والتي برزت فيها صيغة جمع المؤنث السالم. وقد شاركت بنت الشاطئ بالكثير كتابةً وعملاً بالنسبة إلى جيل الطليعة، وإن انتهت في العقود الأخيرة من حياتها في موقف الدفاع عن النفس وعن الإسلام.

(٥٨) انظر عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، الفلاحة المصرية، (القاهرة، ١٩٣٤).

(٥٩) انظر عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، الشاعرة العربية المعاصرة، (القاهرة، ١٩٦٢) والخصاء الشاعرة الأولى (بيروت ١٩٥٧).

(٦٠) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، تراجم سيدات بيت النبوة، (القاهرة، ١٩٨٤).

(٦١) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة»، (القاهرة، ١٩٦٧).

كان حربياً بي مناقشة جدارة أو أهلية موقف كل من الأندلسيين والمشاركة المختلفين، لكنني سأحاول في الصفحات الباقية أن أقدم تفسيراً عصرياً نقدياً لدعم الحجج في نبوة مريم الدالة عليها شواهد ظاهر الآيات القرآنية. لكن يهتبا في هذه اللحظة أن نركز الاهتمام على تفهم معاني الآيات في وصف مقام عيسى الرسولي ومريم الصديقية وهي الآيات التي اسند إليها كل من الطبري والزمخشري والرازي في رفضهم نبوة مريم. أولى هذه الآيات:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ (قرآن ١٢: ١٠٩)

والثانية:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمَلُونَ﴾ (قرآن ١٦: ٤٣)

تدفعنا القراءة السريعة لهاتين الآيتين إلى الانقياد السريع لرأي الفجر الرازي، في أن الآية تدلّ بصراحة على أن الله أرسل رجالاً فقط لتلقي الوحي. بينما نجادل الآية في الحقيقة مع الذين قالوا لمحمد: «لو أراد الله إرسال رسول لأرسل ملكاً» فهؤلاء يحتاجون الرسول في نبوته كيشر ولا يحتاجونه في نبوته كرجل. لكن لنسمع كيف يفسر الطبري هذه الآية مضيفاً إليها معنى جديداً:

«يقول تعالى ذكره: وما أرسلنا، يا محمد، من قبلك (يا محمد) إلا رجالاً، (لا نساء ولا ملائكة) «نوحى إليهم» آياتنا، بالدعاء إلى طاعتنا وإفراد العبادة لنا» (١٦٢)

على أن القرطبي الذي دافع عن نبوة مريم، يشرح هذه الآية فيقول: إن الآية هي رد على الفاتلين: «لو أنزل عليه ملك أتى أرسلنا رجالاً ليس فيهم امرأة ولا جنّاً ولا ملكاً»^(١٦٣) ويضيف القرطبي: «إن هذا يراد ما يروى عن النبي (صلى الله

(١٦٢) الطبري، جامع البيان، (دار المعارف، ١٩٦٩) ج ١٦، ٢٩٣.

(١٦٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت، ١٩٦٦) ج ٩، ١٠.

عليه وسلم) أنه قال: «إن في النساء أربع نبيات حواء وآسية وأم موسى ومريم»^(٦٤) ويستشهد بقول الحسن: «لم يبعث الله نبياً من أهل البادية قط، ولا من النساء، ولا من الجن». وقال العلماء: «من شرط الرسول أن يكون رجلاً آدمياً مدنياً وإنما قالوا آدمياً تحرزاً» من قوله «يعوذون برجال من الجن»، والله أعلم»^(٦٥)

أما الرازي فيشرح قائلاً: «واعلم أن من جملة شبه منكري نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) أن الله لو أراد إرسال رسول لبعث ملكاً، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا﴾... الخ. فلما كان الكل هكذا فكيف تعجبوا في حقك يا محمد والآية تدل على أن الله ما بعث رسولاً إلى الخلق من النساء، وأيضاً لم يبعث رسولاً من أهل البادية»^(٦٦)

لو أخذنا بتفاسير الآية التي قصد بها الرسل من البشر على أنها تتضمن الرجولة كشرط لكننا صدقنا أن مريم لا يمكن أن تُصطفى مع باقي الأنبياء لتلقي الوحي، ولابد لنا أن الآية التي تلقبها بالصديقة ترفع عنها أساساً أية فرصة للنبوة، فالآية ٧٨ من سورة المائدة تقول:

﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأَتَتْهُ صِدْقَةٌ كَنَّا بِأَعْيُنِنَا فَنَنْظُرُ كَيْفَ يُبْعَثُ لَهُمْ أَلاَ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

فالآية تركز على بشرية عيسى ورسالته وبشرية مريم الصديقة. والآن وفي حال فسرنا الآية التي تأتي على ذكر الرسل البشر بأنها تعرف طبيعة الرسل الرجال، ثم أضفنا إليها هذه الآية التي تلقي على مريم صفة الصديقة، لبرزنا قراءة المفسرين - وبخاصة الرازي- إن مريم لم تكن نبية. لكن قراءة المفسرين هذه تسقط حين نعلم من النصوص القرآنية، ومما عرف ودرس على يد علماء

(٦٤) ويشرح «من أهل القرى» يريد الملائكة، وأن الله لم يبعث نبياً من أهل البادية لغلبة الجفاء والفسوة على أهل النور، ولأن أهل الأمصار عقل وأعلم وأفضل وأعلم * المصدر نفسه.

(٦٥) المرجع نفسه.

(٦٦) الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١) ج ٩، ص ٢٣٠.

المسلمين، أن النبوة، التي هي من الإنبياء أي «من ينبيئ الأخبار عن الله»، والرسالة، التي هي من «الرسول الذي يبعثه الله»، لا تعني الشيء نفسه. فالنبي بالنسبة إلى علماء المسلمين عموماً يعني من يتدبّه الله للإنبياء ولا يحمل التنزيل أو الكتاب بينما يحمل الرسول التنزيل والكتاب.^(٦٧)

وحين نقوم بمزيد من التحليل، نرى أن النبوة تُلقى على الشخصيات الكتابية، (من ضمنهم زكريا ويحيى وعيسى) الذين «خُذُوا على وجه الحصر بذرية إبراهيم». بينما يرد مصطلح «رسول» من الناحية الأخرى أربعة أضعاف ورود مصطلح «نبي»، بمعنى «أن الرسل يرسلون إلى قوم ليسروهم ولينذروهم من كارثة على وشك الوقوع». «وَمَا تُرِيبُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مَبِثِّرِينَ وَمُفْسِدِينَ فَمَنْ أَمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (الأنعام ٤٨).

بما أن علماء المسلمين المفسرين الكلاسيكيين ولاسيما المشاركة منهم جعلوا النبوة والرسالة فئتين محصورتين بالرجال، فعلى تقيضهم تنبّه ابن حزم الأندلسي إلى أمر في غاية الأهمية، وهو أن ليس هناك مَنْ طالب بأن الله أرسل امرأة/رسولة، لأنه يميّز بين النبوة التي تشمل الرجال والنساء والرسالة التي تقتصر على الرجال.^(٦٨) وهكذا يقدّم ابن حزم هذا الوعي المميّز من جانبه إلى القول بنبوة النساء، وزيادة على ذلك يأتي بتحليل شائق من الشاهد القرآني يجعل ابن حزم بمقياس النسوة (الفمينيزم) اليوم سابقاً للنشاط النسوية المغربية، فاطمة المرينسي، بزم. «فهو أولاً، يلفت نظرنا إلى موقع قصة مريم بين قصص

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis, 1994) pp81-82. (٦٧)

Michael Zwettler, "A Mystic Manifesto: The Sūra of "The Poets" and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority," in *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*, edited by James L. Kugel (London, 1990) p.86. (٦٨)

See, Barbara Strowasser, *Women in the Qur'an. Traditions and Interpretations*, (٦٩) (Oxford, 1994) p67

وانظر، ابن حزم، للملأ والتعل، المصدر نفسه، ص. ١٢. (٧٠)
فاطمة المرينسي، عالمة اجتماع من المغرب، هي أول امرأة استغلت «علم الرجال»، العلم

الأنبياء الرجال في «سورة مريم»؛ ثانياً، يناقش بدقة أن يوسف يلقب بالصدّيق لكنه أيضاً نبي، وكذلك بالنسبة إلى إبراهيم وإدريس في الآيات الكريمة: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مريم ٤١)؛ ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (٥٦) ﴿وَوَقَعَتْهُ مَكَانًا عَلَيْهِ﴾ (٥٧). ويلاحظ أن كلمة «صدّيق» ملازمة للأنبياء لا بل تتقدّم على صفة النبي، وفي الآية السابقة تركيز على أبرز نبي وهو إبراهيم (أبو الأنبياء) مع نبيّ ربما هو الأقل بروزاً بين الأنبياء، في هذه اللزّية من آدم إلى من هدى واجتبي... فإذا اتبعنا سياق التسمية في القرآن الكريم، كما يقول ابن حزم، فإن إلقاء لقب الصّدّيقة على مريم لا ينفي نبوتها بتاتاً. وهنا أضيف ما ذكرته سابقاً، ومن جانبي، أن ما قام به ابن حزم، من قراءة ظاهرية للنص، هو أصلاً منطقيّ بسبب نسب عيسى إلى أمّه فهو لن يكون نبياً إن كان من غير ذرية أبيه! فكيف تخرج مريم عن هذه القوّة، وهو المولود دون أب ومن أم فقط، أم مصطفاة مع اصطفاة الأنبياء؟ و يُستدلّ على نبوة مريم أيضاً في «علامات النبوة» التي تبرز في الآيات التي عرضت قصّة حياتها من طفولتها إلى حملها:

قبول الله لها للمخلعة في المعبد بعد أن كان هذا النذر للذكور فقط: ﴿فَقَبِلَهَا رَبُّهَا بِقُبُولِ حَسَنٍ﴾، عصمتها: ﴿وَلِإِنَّ أُولَئِكَ لَأُولُوا بِأَعْيُنِنَا إِنَّا نَظِيرُ الَّذِينَ يُكْفَرُونَ﴾، نشأتها الصالحة ورزقها العجائبي: ﴿فَقَبِلَهَا رَبُّهَا بِقُبُولِ حَسَنٍ وَأَكْبَرَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَلَّمَهَا زَكِيًّا طَمَأَ دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْوَحَرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرُومُ أَنَّ لِرَبِّ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، ثم بشاره الله لها بالفلام عن طريق ظهور الملك لها وتكليمها: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ ثم حملها بالكلمة ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِهَاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنْ

- الذي يستخدم تفسيرا لنقد رواية من الأحاديث التي سمعت ونقلت عن لسان النبي. انظر، فاطمة المرنسي، الحريم السليبي: النبي والنساء، (دمشق: دار المصادر، ١٩٩٣).

الْمَرْيَمَ، وَحَمَلَهَا مِنْ رُوحِ اللَّهِ: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ وأخيراً اصطفاؤها على نساء العالمين: ﴿وَلَا تَقَالَتْ إِلَيْكَ مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾. (٧١)

أضف إلى ذلك أن استحضار قصة مريم في سياق صراع محمد (ص) في مكة (سورة مريم من الفترة المكية)، يضيف قيمة إلى فرضية نبوة مريم، كما أن استحضارها في القلب واللسان (واذكر) هو على المستوى نفسه استحضار الأنبياء الآخرين.

٣.٧ الصلة المباشرة بين قصة مريم وحالة النبي محمد (٧٢) في مكة في ظروف الوحي باستدعاء قصص الأنبياء (٧٣)

إن الصلة المباشرة بين ظروف دعوة النبي محمد في مكة واستحضار القصص القرآنية عن الأنبياء والرسل السابقين، والتي توحى إلى الرسول دائماً بسبب ظرف معين أو سؤال طرح، قد أوجت إليه بالاهتمام بتاريخ خلاص الأنبياء. هذه القصص (٧٤) أو الإنبياء عن حال الأنبياء والرسل مع قومهم وإن كانت غايتها هي

(٧١) للمصادر الإسلامية عن «علامات النبوة» انظر، مقفعة ابن حلدون، (بيروت، ١٩٥٧) ج ١ ص ٣٤٥. وقد برز نوع أدبي في الإسلام الوسيط للدفاع عن نبوة محمد ونوصح «علامات النبوة». انظر، فخر الدين الرزقي، النبوات وما يتعلق بها، (القاهرة، د.ت.د.). القاضي عبد الجبار الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، (بيروت، د.ت.د.) ج ٢ علي بن محمد الماوردي الشافعي، أعلام النبوة، (بيروت، ١٩٨٧)

(٧٢) هنا أفيد أن أسامي محمد باسمه وذلك لأن النبوة لم تستقر له إلا بالفترة المكية وهنا أتكلّم فقط عن المرحلة المكية. ومحمد لم يكن شخصاً مفقداً ولا أراد أن يكون (سورة ٤٧-٤٨) والمهم كما يقول تولدك في مقدمة تاريخ القرآن: «إنه ظلّ وحيّاً لرثه وصلاحة روح شعبه، لا بل البشرية جمعاء حتى آخر نفس فيه، وإنه لم يفقد اليقين الراسخ في التكليف السماوي له».

(٧٣) See David Marshal "Christianity in the Qur'an" in *Islamic Interpretations of Christianity*, edited by Lloyd Ridgeon (Richmond and Surrey, 2001) p. 4.

(٧٤) تعتبر القصص القرآنية، باستثناء قصة يوسف (قرآن ١٢)، أصوصات لأنها قصص تعبيرية وأحياناً تأتي على شكل مشاهد لا تحمل عناصر روائية كما نعرفها في القصة. إنما بسبب أثر السرد النفسي والعتي في المطلق أوجب تعرضها كقصة.

للتفكير وللعبارة ولضرب الأمثال ولتثبيت قلب الرسول الخ... (٧٥) فإن القصص تدور في جوهرها حول «نموذج» أو مثال: يصور النبي أو الرسول، المرسل من عند الله، وهو يدعو قومه الذين يرفضونه قبل أن يتدخل الله أخيراً في الدفاع عنه والاقتصاص من الذين لم يؤمنوا به. وقد تكرر هذا النمط من القصص كثيراً في الفترة المكية، مما يدفعنا تلقائياً إلى الافتراض أن وظيفة هذه القصص (٧٦) ذات صلة بحالة محمد (ص) في مكة:

فهي تعكس صورة النبي محمد وهو يحضن دعوته إلى التوحيد وثقته بأن يتدخل الله إلى جانبه. إذاً تخدم قصص الرسل والأنبياء هذه كمثال للنبي والمؤمنين في مكة؛ فهذه القصص هي للدفاع عنه، ولتشجيع المؤمنين به في ظروفهم الصعبة. (٧٧)

ويشير العالم اللاهوتي كاثير كراغ إلى هذا السياق، ويتبّه إلى هذه القراءة المبينة فيقول:

«هذه المجموعة (الكانفا) الواسعة للأنبياء من آدم إلى عيسى، تشكّل لقوم محمد المعنى والمصير لقصصهم. فترتّل القصص الكتابية (من الكتاب المقدس بعهديه) بتأييد حيويٍّ للمرجعية القرآنية. كل

(٧٥) «لعلّ القوم يتذكرون في أحوال الغابرين» (الأعراف ١٧٦) «ولتكون عبرة لأولي الألباب» (يوسف ١١١) «ولضرب الأمثال للذين آمنوا» (امرأة فرعون في التحرير ١١) «وليثبت بها فؤاد الرسول» (هود ١٢٠) «وللتقاء عليهم في صبرهم» (ركبوا مع الموالى الذين يخافهم، مريم مع قومها الذين يهيمونها وإبراهيم مع أبيه الذي يبدد الألوكة)

(٧٦) يحدّد محمد خضر النواة الوظيفية التي أقيمت عليها جميع القصص بثلاث مراحل: الدعوة إلى عبادة الله وحده، الرفض والاستكبار، ثم نكسة المؤمنين وإهلاك الكافرين. انظر محمد حصري، المرجع نفسه، ص ٥٧. لكننا في مريم نحدد المراحل بالدعوة إلى الحمل من روح الله، وتكذيب قوم مريم حملها المجاشي ثم تدخل الله إلى جانبها لتصريها.

(٧٧) وهنا أشكر دليبيد مارشل لسوقه للتفكير بهذا الشكل المنطقي، لما قد يمكن أن تعنيه قصة مريم لمحمد، والذي أتمته في هذا الجزء من الورقة. وأقدم مساهمتي في أمرين: في شكل الفضة ومعناها وأضيف مصطلح «نبي» إلى «الرسول» لأن القرآن أحياناً يقيم الدمج بينهما وأحياناً يقيم الفصل بينهما. انظر دليبيد مارشيل، المرجع نفسه، ٢.

النبوءات تتجمع باتجاهها ليبلغ الوحي الأوج أو الذروة. فالكتب المقدسة الأخرى هي المعلم المخلص لا الحاكم المتعصر، وهي تخدم باستمرار الثيمة (أو الموضوع) السائد للنبوة كإزيمة» (٧٨)

وأهم ما يلفت نظرنا في ذكر مريم مع ذكر الأنبياء في «سورة مريم» هو أن قصتها (١٦-٢٣) تشكل العمود الفقري للقسم السرد القصصي، حيث ترد قصتها بالتساوي مع الأنبياء الرجال: زكريا، إبراهيم، موسى وأخيه، إدريس وإسماعيل، وما يلفت نظرنا في دراسة شكل ومحتوى سورة مريم هو أن القصة الحقيقية، كما رأينا، تركز على مريم كمثال أكثر منها على عيسى.

والبنية الوظيفية لقصة مريم هي كالتالي: يُرسل رسول من الله ليعلم البشارة إلى مريم بهبة الغلام، وتستعذ مريم بالرحمن من هذه البشارة، فكيف يكون لها غلام ولم يمسهها بشر ولم تك بغياً؟ فيطمئنها الرسول بأن هذا هو حين عند ربها وأن الرث سيجعل الغلام آية للناس ورحمةً منه. وتحمل مريم وتتبد مكاناً قصياً لتلد تحت جذع النخلة أي في الفلاة. (٧٩) ثم يجيئها المخاض إلى جذع النخلة، فتدعو مريم على نفسها بأن تكون شيئاً منسياً، ﴿يَلَنِّي مَتَّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنِيًّا﴾. ويوازي ألم مريم من الوضع وانتابذا قومها حزنها وخوفها من العطش والجوع والجزع في هذا المكان النائي. ثم ينادي «الذي تحتها»، (ويختلف المفسرون بهوية النادى «أهو الملك أم عيسى؟»). ويطمئنها صوت النادى بالآ تحزن لأن ربها «قد جعل تحتها سريراً» وبأن عليها أن تهز الشجرة لتساقط عليها الرطب الجنى، وأنها ستأكل وتشرب وتقر عيناً، وحين تواجه قومها، عليها أن تجيبهم بالصمت لأنها ستندر للرحمن صوماً «فلن أكلم اليوم إنسياً». وتواجه مريم قومها في طريق العودة من رحلة المخاض والولادة وهي

(٧٨) Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*, (Oxford, 1994) p17.

(٧٩) وأشير أن هناك فرقاً بين مكان الولادة في إنجيل لوقا في المذود والولادة في القرآن التي تتم خارج المكان، في رمزية الرحلة والعودة منها

تحمل بيدها الطفل. وسرعان ما يتهمها قوما باقتراف ما لم يعرفوه عن أبيها إتيان السوء ولا عن أمها باقتراف البغاء. فتشير مريم إلى طفلها، بسبب يمين الصمت الذي أخذته، فيتكلم عيسى، وهو في المهد ليقدم الدليل على براءة أمه، وليقوم بإعلان عبوديته لله، وبإتيانه الكتاب والنبوة من الله الذي جعله مباركاً وأوصاه بالصلاة والزكاة وبيّر والدته، وأن يكون رقيق القلب لها ورؤوفاً ومتواضعاً.

وهنا نطرح السؤال مرة أخرى، ما هي الصلة المباشرة بين حالة النبي محمد (ص) المعنوية والنفسية، في بدايات دعوته إلى التوحيد والتكليف السماوي له، وبين دراما قصة مريم؟ والجواب هو في هذا التشابه بين حالة مريم وحالة النبي فمريم مثل محمد تتلقى الرسالة التي تصلها شخصياً عن طريق مثل الملك لها. ومثل محمد تشعر مريم بالعزلة واتهام القوم لها بسبب اصطفاء الله لها لتضع ما ستحمل به. ومثل محمد وأتباعه تشعر مريم بالخوف والجوع والعطش وعدم الأمان. لكن الله يقف بجانبها دفاعاً عنها ضد الذين يتهمونها بهتاناً وهذا بالنهاية ما يتمناه النبي محمد لنفسه ولقومه من الخلاص وتدخل الله لإنقاذه مع قومه في شدتهم ومحتهم. وهنا بالطبع مغزى قصص الأنبياء بجملتها، وهذا ليس بالجديد على قراءتنا للقصص القرآنية، وإنما الجديد والجليد بالذكر في هذا الاستدعاء هو التماثل بين حال النبي ودراما قصة مريم التي عرفها المقراني في دراسته تأملات مريمية بالتجربة الحياتية على الصعيد الشخصي:

- لقد كانت مريم يتيمة كفلها زكريا، وكذلك كان محمد يتيماً كفله جدّه عبد المطلب. وهناك تعاطف شديد مع اليتيم في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ يَسْكًا فَتَأَوَّذَ﴾ (الضحى ٩٣: ٦).

- يقابل تعبد مريم في المحراب تحنّن محمد في غار حراء. وكلاهما تحضير روحي لتلقي البشارة بالكلمة وحملها وتحملها.

- هناك تجانس بين علوية مريم وأمّية محمد: فمريم حملت بكلمة من الله بغلام (يسمى عيسى) دون أن يمستها بشر (قرآن ٣: ٤٥-٤٧)، ومحمد حمل كلام الله ونلقى البشارة (بالبقرآن) دون معرفة بالقراءة والكتابة (قرآن ٧: ١٥٧).

وعذرية مريم أمر محسوم لسببين: الأول أن الروح لا يمكن أن تلقح غير امرأة عذراء، وثانياً أن الاتصال بالالوهية لا يمكن أن يكون إلا عن طريق عذريّ أو وعاءٍ طاهر. وتتصل أمة النبيّ محمّد بالدرجة الأولى بعدم معرفته بالكتب المقدّسة فقومه من «الأميين».

- إن المبشّر بالكلمة في كلتا الحالتين هو روح القدس، الملك جبريل، الذي يظهر بشكل رجل. إن سؤال مريم المندھش للرسول: ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي ظَنُّكَ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بِمَيِّمًا؟﴾ يقاربه الاستنكار التعجّبي الذي جعل محمّداً يردّد في كل مرّة يطلب منه الملك القراءة فيجيب «ما أنا بقارئ!»

٤.٧ الخاتمة

رأينا في هذا الفصل كيف ناقش كلّ من ابن حزم والقرطبي مسألة نبوة مريم من ظاهر آيات النصّ، بينما لم ير أكثر المفسرين المشاركة القول في ذلك. وقد قدّمنا موقفي ابن حزم والقرطبي المتحمّسين والداعمين لنبوة مريم بشكل لا سابق له. وأشرنا إلى خلفيّة الفقهاء الثقافيّة من أهل الأندلس مما يميّزهم عن المشاركة من المفسرين والفقهاء. ورأينا أنّ القابلية المريميّة لتلقّي الوحي المباشر من الله متضمّنة على مستوى النصّ وباطن النصّ في آيات مريم القرآنيّة. ولن يستغرب القارئ أو العالم بعد اليوم، المسيحي أو المسلم، من مناداة النصّ لمريم بالاستدلال الرمزي «أخت هارون» ليذكّر بنسب هارون وموسى وميريام النبوي وعلاقته بالهيكل أو المحراب الذي دخلته مريم. وقد اعتمد المفسرون في الأندلس في قراءتهم للنصّ على الشاهد القرآني في بشارة الملك لها، وفي رزق مريم العجائبي، وعلى اصطفااتها على نساء العالمين. وقد دّعوا حجّة الشاهد القرآني بشاهد الحديث النبوي.

إن السجال في الأندلس حول نبوة النساء عموماً ونبوة مريم على وجه الخصوص كان حاداً كما أشار إلى ذلك ابن حزم، وقد نوقش ضمن النقاش الدائر حول «كرامة» الأولياء و«معجزة» الأنبياء. وقد نوقشت المسألة نفسها بين

المفسرين المشاركة من هذا المنظور، لكنهم لم يروا في ظاهر النص أية دلالة على نبوة مريم. بل عارض المفسرون الكلاسيكيون والمحدثون، من السنة والشيعه، من أهل المأثور كما من أهل الرأي، وحتى عند أكثر المعاصرين اجتهداً في علم التفسير، في بشارة الملك لمريم وحياً، واستعانوا على موقفهم ضد نبوة مريم بالشاهد القرآني الذي يحتاج به الرسول ضد إرسال الله الملائكة وليس ضد إرسال الله النساء، فأولوا ما لا يحمله ظاهر النص. لذلك نفدت حجبتهم في الآية هذه بعد أن قمتُ بتأويلها التأويل الصحيح.

ثم عدنا إلى ابن حزم الذي فرق بين النبوة والرسالة وحصر النبوة في النساء لا الرسالة التي تقتصر على الرجال. وأشارت إلى ريادة ابن حزم في القول بموقع قصة مريم بين قصص الأنبياء، وفي تقديم الشاهد على إلقاء لقب «الصدّيقة» على مريم مثلها مثل يوسف في قصته حين قالوا في نبوته وأنه لُقّب أيضاً بـ«الصدّيق». ثم قلّنا علامات نبوة مريم: في استحضار ذكرها من الكتاب السماوي مع ذكر الأنبياء الآخرين، وفي الاحتفال السردى بها لتلقيها الوحي من الله عن طريق الملك، وفي قصة صراعها مع قومها الذي له صلة مباشرة مع حالة النبيّ محمّد المعنوية في صراعه مع قومه في مكة في بدايات دعوته إلى التوحيد والتكليف، مما جعل القياس بين محمّد ومريم يؤكّد على الدور المثل الذي تلعبه مريم بالنسبة إلى النبيّ. فمريم هي التي تحمل الكلمة كما يحمل الرسول محمّد القرآن. وفي قصة طفولة مريم المميّزة، قلّنا نقاشاً منطقيّاً من موقع اسم ونسب عيسى الأمومي، الذي تفرد به القرآن، مما يبرز الرؤية القرآنية لنبوة مريم.

وأخيراً نساءل عما تعلّمناه من إعادة قراءة التفاسير الكلاسيكية والمعاصرة في هذه المسألة، وماذا أكتسبنا البحث عن دلالات «نبوة» مريم في الرؤية القرآنية؟ تعلّمنا أن التفاسير نتاج ثقافي قائم على الممكن والنسبي لأنه رهن بشروط تاريخية وزمانية وبظروف ذاتية وإنسانية بحثه لذلك يُستحسن قراءتها في كلّ عصر وتأويلها تأويلاً جديداً. فبإقصاء مريم من النبوة قد أقصى هؤلاء المفسرون النساء من سلطة دينية تتعلّق بالتكليف الذي ساوى بين الرجال والنساء فتوارت الشخصية

المريمية إلى خلف الحدث القرآني. وكما تناقش ليلي أحمد:

«يؤكد المفسرون على الرؤية الإسلامية للمساواة الأخلاقية والروحية بين الرجال والنساء، والتي تخدم كبدل للقوة الكلية الوجود التي تسعى لإبقاء صورة لنظام الزواج التراتبي، صورة تعكس أعراف الإسلام الكلاسيكي أكثر من قابلية الإسلام المعاصر للتأقلم مع أحوال متغيرة باستمرار في أوقات وأزمان مختلفة».^(٨٠)

See Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (٨٠) (New Haven and London, 1992) 64-67

الخاتمة

بعد أن حققت قراءة ذكر مريم في النص القرآني تفسيراً وتأويلاً للآيات، فإنني أختتم الدراسة الأدبية للسورة والآيات التي نزلت قرآنًا في مريم على النحو الآتي:

١. قراءة «سورة مريم» نوعاً أدبياً وخطاباً للرحمن:

بالنسبة إلى تاريخ سورة مريم نرى أن السورة، كما أشار إلى ذلك السيوطي، هي من «العنق الأول» التي تنتمي إلى مجموعة واحدة من سور أوحيت في المرحلة المكيّة وهي: سورة بني إسرائيل (١٧) سورة الكهف (١٨) وسورة طه (٢٠) وسورة الأنبياء (٢١). وإذا ما أظهرت قراءة جزئي السورة القصصي والججاجي شكلاً يقسم السورة بين نصّ ونصّ معكاس (طريحة ونقيضة)، والأخيرة نرد قراءة للمواضيع الإنجيليّة (المعروفة في الأناجيل الرسميّة وغير الرسميّة)، فإن السورة تتمتع بوحدة بنيويّة. وقد اتّسق هذا التقسيم بسبب قراءتنا للآيات تبعاً لـ «التحليل الكولومبيري» الذي استخدمته من قبل الأستاذة أنجيليكا نويغرت في دراستها الرائدة لأشكال السور المكيّة، وهي مقارنة جديدة في قراءة الآيات تساعد على دراسة بنية السورة باعتبارها خطاباً كلياً لا آية آية وفق المنهج القديم الذي يجزئ السورة إلى «ذرات» ويفصل خطابها متجاوزاً الوحدات الأدبية الكلّية المترابطة بعضها ببعض منطقياً.

وقد أدت هذه القراءة للآيات، على صعيد الوحدات الأدبية وأشكالها، إلى إدراك ذوبان الأشكال الأدبية المستحضرة لما هو معروف في التقليد الكتابي (للمعهد الجديد) والتقليد التقوي غير الرسمي (المحايث له) والتقليد الشعري العربي الجاهلي (قصيدة المديح)، مما يؤكد الحضور القديم والمُحكّم لمريم في التنزيل، وعند صاحب البلاغ وجماعته المتلقية للرسالة. لذلك نستطيع أن نصف نوع السورة الأدبي للطريحة بأنه مزيج من الليترجيا المسيحية والشعرية الدينية العربية. وهذا الذوبان المدعش لا يمكن أن يولد إلا في محيط ثقافي يعتمد على الشفاهية مصدراً للوحي والمعرفة.

وقد ظهرت لنا في شرح الوحدات الأدبية في السورة ميزات أسلوبية شكلية: كالتكرار في الجنس الاستهلاكي للقسم السردى، والتناسب في حجم الوحدات القصصية والوحدات الججاجية، والمحافظة في معظم الآيات على وحدة الفاصلة (الباء أو الدال المشددة بعدها ألف ومدّ) وكذلك الكلمة المفتاح (الرحم)، مما يعني أن السورة (باستثناء بعض الآيات) تتنمّع أيضاً بالوحدة الموضوعية والشعرية.

وقد شرحنا أن السورة، على الشكل الثنائي الذي ظهرت به طريحة وبقيضة لا تُعتبر شكلاً نموذجياً للمسور في القرآن الكريم. وقد جاء ذلك على حساب متعة السرد، - كما يقول - وأرى أنه- الناقد الأدبي ياروزلاف ستانكوفيتش. لكنّ الأسلوب السردى القصصى القرآنيّ أساماً لا يسعى إلى الغاية الفنية غير الهادفة، إنما هو وسيلة من وسائل القرآن الكثيرة للوصول إلى أغراضه الكلامية والمقاليد.

وقد كشف موقع قصة مريم المركزي بين قصص الأنبياء الثلاث عن حضور لمريم في قلب الخطاب السردى وعموده الفقري: والقصة ليست قصة مولد عيسى والاحتفال به فقط، بل هي قصة رحلة مريم وانتاباها قومها وعودتها إليهم منتصرة، ولا يظهر اسم عيسى في كلّ القصة بل لا يظهر إلا في آية التعقيب. ولأن موضوع قصة مريم هو في ثيمة الخصب، والحمل والولادة، فقد برزت

شخصية مريم في الجانب المتعلق بأنوثتها على سبيل الانفعالية بالبشارة وآتهام قومها لها وفي لحظة المخاض، وبرزت أمومتها بعلاقتها برلدها الذي أكد على البرّ بها والتواضع لها. وهذا يدلّ على أن الخطاب القرآني لا يستحي من لغة الأنثى الحسية في موقف المخاض والولادة. وأصلاً لكي ينجح نظام اللغة بالتعبيرات والتمثيلات الصادقة عن مشاعر الأنثى فلا بد أن تشارك المرأة في صنع اللغة، وهنا شاركت المرأة العربية في صنع اللغة العربية وهي أداة رسالة النص القرآني البلاغية الخالدة.

وقد ساهمت مريم قولاً بصوتها وفعلاً برحلتها إلى الصحراء في الميثي (الأسطوري) ودوره كأداة منطقية تجمع بين التناقضات حول قلق الوجود وجدلية الموت جدلية الحياة (العقم/ الخصب) لتزيئها في سياق ثقافي أدبي جديد، وقد وصع الميثي مريم في أبهى صورة للخصب حين اختار مريم في حالة المخاض والوصع لقاءها بالنخلة والسريّ. وموتيف «الأنثى والشجرة والماء»، كما يقول الناقد الأدبي الكبير نورثروب فراي، هو موتيف للخصب ومشهد تصويري معروف جداً في الآداب والحضارات القديمة. وقد استثمرنا دراسة عالم العولكلورالروسي فلاديمير يروب لمورفولوجيا الحكاية الشعبية بأن درسنا الحوافز الأدبية «الموتيفات» للمتن الحكائي؛ وإن كنا لا نعتبر قصة مريم، بمفهوم يروب، نموذجاً للحكاية الخرافية وذلك لأنها توطّر للتاريخ وتحمله. وقد كشفت دراسة «الموتيفات» عن تناصّ بين السورة القرآنية (مريم) وأناجيل الطفولة القانونية (حسب لوقا ومتى) وغير القانونية (حسب يعقوب التمهيدي ومتى المنحول) مما يعرّز الصلة القوية بين الأناجيل وسورة مريم. وهذا التناصّ يطلق صورة خالدة لمريم بين الوحشين الكيّتيتين الإنجيلي والقرآني، وهما المرجعية الكتابية للمسيحية والإسلام وسلطتهما الخالدة.

في ما يتعلّق بالبحث الأسلوبي وعلى خلفية النقد الأدبي العربي الكلاسيكي، والدراسات التي جرت حول «نظم القرآن»، قبل اللغوي والبلاغي الكبير عبد القاهر الجرجاني وبعده، قمنا بدراسة المادة اللغوية البلاغية التي تُظهر التطابق

المحكم والتّام بين اللفظ والمعنى، فحدّدنا العناصر النحويّة مثل الأفعال والفواعل والفواصل والعناصر البلاغيّة، مثل التكرار الصوتي والأداة البيانيّة وغريب القرآن. وقد ساعد التحليل الأسلوبي في دفع الدراسة باتجاه فهم بناء النظم في الآيات داخل السورة، وبين نظمها ونظم آيات أخرى في سور قرآنيّة أخرى، فظهرت سورة مريم سابقة في التّرتيل على سورة آل عمران.

وقد ظهر لنا أن لغة مريم أنثويّة قائمة على قوّة الاستجابة والتلقّي والفاعل (مع الرسول الذي يظهر في صورة بشر) والمشاعر القلقة (على وجودها في المكان القفر) والمثاليّة (من ألم المخاض)، وهو ما أظهر شخصيّة الأنثى على صعيد تجربة الولادة في صورة الضعف، وهنا واقع لا جدال فيه. ولكن ظهر لنا الضعف أيضاً مع ذكرنا المتألم من شيخوخته وإبراهيم الخائف على أبيه في خطاب للرجاء عند الأول وخطاب التحنّن عند الثاني وخطاب الرأفة بمریم فجاء الحواب في خطاب الرحمة للجميع على لسان الرحمن.

وقد خصّصنا نقاشاً لقضية التسمية وإخفاء الأسماء وتمتّع مريم بقوة التسمية مقابل الشخصيات الكتابيات الأخريات اللواتي اختفت أسماؤهنّ فاختلفت شخصياتهنّ وأدوارهنّ. وقد ظهر لنا كيف ينادي الخطاب القرآني مريم باسمها الشخصي لذاتها وأيضاً بألقابها الأسريّة لأهميّة الصّلة العائليّة في نسب مريم النبويّة كـ «أم عيسى» و«بنت عمران» و«أخت هارون». وأزحنا، كما نتمنى أن نكون قد فعلنا، سوء الفهم في مناداة القرآن الكريم مريم بـ «يا أخت هارون» عندما أوّلنا المناداة كـ «استدلال نموذجي» كما أشار إلى ذلك أيضاً النافذ الأدبي نورثروب فراي في دراسته عن «التايپولوجي». فـ «أخت هارون» هي ميريام، المرأة الأولى التي سمّيت بالنبية في العهد القديم. وعلاقة مريم بهارون كما رأينا في دراسة سورة آل عمران أصبحت واضحة عندما سمّيت عائلة مريم بآل عمران، وهي أيضاً عائلة هارون وموسى، التي جاء اصطفاؤها على المستوى نفسه مع آل إبراهيم، مما يعني أن مريم مهمة في سياق هذه السلالة، وأنها ورثت هذه السلالة في علاقتها في خدمة الهيكل والدخول إلى المحراب.

وقد ناقشنا أن في استخدام كلمة «الرحمن» بين الطريفة والقيضة، مكثفة في الخاتمة التي جاءت على شكل خطبة تقريرية، ما جعلها الكلمة المفتاح وما عزز مفهوم «الرحمة» التي بدأت بها أول آية في السورة، والتي من مدلولات جذرها رحم الأم، في سورة تأخذ الأثنى لتكتمل ذاتها في الأمومة، وفي سورة أكثر ما يذكر فيها اسم الرحمن مما يشير إلى لاهوت للرحمة واضح في موقف هبة الأولاد للأبياء (زكريا ومريم وإبراهيم) وفي موقف واضح للدفاع عن الأثنى في خصيها وعن الوالدة في أمومتها.

وقد أعطيت امرأة عمران سلطة التسمية حين أعلنت تسمية ابنتها بنفسها، «وإني سميتها مريم»، وأعطيت مريم أيضاً قوة التسمية بإعطاء نسيها لابنها، «عيسى بن مريم». فتوة التسعة، وهي امتياز للأباء، ربما أعطيت هنا للام وابنتها نتيجة لأهمية حضور الأمومي في قصة حياة عيسى (عليه السلام).

وقد أعطيت مساحة مهمة للغة المجازية والأداة البيانية وهي أيضاً تعبيرات أدائية في المفكر فيه والمتخيل في اللغة العربية وقد فسرنا معاني أسماء وأفعال وجمل غريب القرآن، مما نتج عنه سوء فهم بعض علماء المسلمين (أنفسهم) وبعض المسيحيين إلى اليوم. وفسرنا من أسماء الغريب اسمي مريم وعيسى، ومن الآيات قمنا بتأويل آية ﴿فَادْعَاهَا مِنْ حَتَّىٰ لَا تَخْزِي قَدْرًا نَّكَرًا نَّكَرًا﴾. وقد أبنا ما وقع به المفسرون المسلمون من لفظ بسبب كلمة «تحت» النبطية وكلمة «سرياً» القبطية مما كشف عن التناص الموجود بين قصة «رحلة مريم القرائية» وقصة رحلة العائلة المقدسة إلى مصر مما نعرفه في إنجيل الطفولة حسب «متى المنحول».

وقد كشف البحث في أسماء الشخصيات الكتابية، مما يعود إلى غريب القرآن في سورة مريم، عن نوع البيئة الثقافية المسيحية التي يتفاعل معها المسلمون الأوائل وصاحب البلاغ خاصة في محيط مكة. ففي بحث كهذا ليس مهماً أن نستخدم قواميس اللغات السامية (كالعبرية والسريانية والحشبية) وغير السامية (كالقبطية) فحسب، إنما من المهم أيضاً أن نعرف بالتراث الشعائري

والأدبي المشترك، والذي بدا لنا أن القرآن الكريم يستحضره في الصلوات والتراثيم والقصص.

٢. قراءة «سورة آل عمران» بوصفها نوعاً أدبياً وخطاباً للتأويل:

لقد أوضحت دراسة الشكل- في الجزء الأول من سورة آل عمران- أسلوب إدماج الخطاب القرآني مستويين من القراءة: مستوى قراءة التنزيل مع مستوى قراءة التوالد: فكانه يقول: كما أنه ليس هناك نسل من دون أم كذلك ليس هناك كتاب من دون أصل. فجُمع التنزيل التوراة والإنجيل وما نزل على محمد في أصل سماوي واحد، هو «أم الكتاب»، كما جمع التوالد العجائبي بين مريم ويحيى وعيسى، ذرية بعضها من بعض، في أصل واحد هو امرأة عمران.

في هذا القياس بين سلالة التنزيل السماوية (الكتاب) وسلالة الإنجاب الأرضية (الطفل) يصبح القرآن الموحى كـ «الكلمة»، المولود عيسى، وتصح مريم (عليها السلام) واحداً مع النبي محمد (عليه الصلاة والسلام).^(١)

ونتج عن سياق الخطاب هذا إدماج قراءتين معاً، القراءة المسيحية والقراءة الإسلامية، فنزلت على لسان محمد مفردات ومعاني موارية لـ «صلاة التعظيم» اللوقاوية، وأصبحت معرفة كفالة مريم شهادةً لنبوة محمد، كما أصبح عيسى واحداً مع محمد إلى جانب الأنصار. ولبس الحواريون ثياب المسلمين. لذلك تميّز القراءة القرآنية لقصص الطفولة في سورة مريم عنها في سورة آل عمران بأن الأولى جاءت لتقسم السورة إلى نصّ ونص- معاكس (طريحة ونقيضة)، بينما جاءت القراءة الثانية لتدمج النصوص المسيحية بالسرد والججاج الإسلاميين.

ونرى نتيجة هذه القراءة تنوعاً في الأشكال الأدبية مبيّناً ثرياً بسبب طبيعة التأويل الذي قامت به مقدمة آل عمران، لتؤوّل قضية المُحكّم والمتشابه من

(١) يظهر التنزيل في صورة مشبّهة فيزيائياً بتجربة الولادة فتتزيل النصوص المقدّسة كولادة الأبطال المعنوية، وذلك لإبراز مفهوم التوالد الأمومي المقدّس.

الآيات، وردّ المتشابه منه إلى المحكم، والتأويل بطبيعته يُلزم بسرد نثري لا بسرد شعري.

وقد برز شكلٌ أدبيٌّ مميّز- في الحوارات المشهدة بين الشخصيات - معروف جداً عند العرب، وهو الخطبة: فقد ألقت امرأة عمران خطبة بمناسبة نذرها وتسمية ابنتها، وكذلك ألقى عيسى خطبة إلى بني إسرائيل يعدّد بها معجزاته، وكذلك نزل الخطاب من الله تعالى إلى عيسى يؤكد فيه الله عزّ وجلّ على توقيه لعيسى ورفعته إليه وتطهيره له، وعلى وقوفه مع عيسى ضدّ الذين لم يؤمنوا. وإلقاء الخطب له ما يسمّى «حالة حياة» في التصوّر الشكلي للأدب وعلاقته بالمجتمع، فالعرب أهل شعر وخطابة، وإلقاء الخطب له أغراضه ومناسباته ووقعه على المستمعين. وهنا نجد الخطب تلقى مناجاةً (كمناجاة امرأة عمران ربّها) أو تذكيراً (كخطبة عيسى إلى بني إسرائيل).

ثم إنّ مريم تعطي صورة آسرة لقوّة الأمومي الذي يستطيع أن يربط الذرية بعضها ببعض في النسب العائلي الديني، بمعنى تأسيس نسب أمومي له اصطفاؤه كاصطفاء آل إبراهيم. فإن كان مفهوم الخصب في سورة مريم هو الجواب عن السؤال الأبدي لجعليّة الموت - جدليّة الحياة بين العقم والذرية، فإن مفهوم الأمومة في سورة آل عمران هو الجواب عن توالد النصوص المقدّمة من الكتاب السماوي كما الذرية النبويّة بعضها من بعض من أصل واحد هو الأم؛ فأرحام «الأمهات» و«أم الكتاب» هي واحدة في أصل العائلة المقدّمة والوحي السماوي. وهذه الصورة المجازيّة الرائعة خلّاقة بالنسبة إلى إبراز «دور الأم المقدّسة»، الذي يقع في صميم النسب الأمومي لآل عمران.

لقد قرأنا تماثل النبيّ محمد بالسيدة مريم في شواهد الآيات التالية: موقع قصّة مريم بين قصّتي زكريّا وإبراهيم، ولكلّ صراعه مع قومه، وهذا نموذجي في كثير من قصص الأنبياء الذين يُستحضر ذكّهم مثلاً لصراعاتهم مع أقوامهم الذين نبذوهم، كما هي حال الرسول في صراعه مع قومه الذين نبذوه. لذلك تشكّل

قصة صراع مريم مع قومها وانتيازها مثلاً لحالة الرسول في مكة وصراعه مع قومه .

٣. مقارنة الجنتر كمعيار تحليلي للخطاب بين الحياء والتحيّز للذكورة والاعتراف الاجتماعي - الثقافي بالنساء.

في تحليل لغوي لجملة نفي تشبيه الذكر بالأنثى في النذر، ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾، التي اعترض بها صوت السرد سياق مناجاة امرأة عمران ربّها فمنا بتحليل لغوي ونحوي للتعرف إلى موقف الخطاب القرآني من المساواة بين الذكر والأنثى في حقوق العبادات والمساواة في التكليف. وتنطبق المساواة هذه على ما نراه واقعاً في حضور الأنثى في الكعبة، وهي قبلة المسلمين والمسلمات، والذي فسناه مع دخول مريم المحراب وهو قبلة أهل الكتاب. مما يعني أن موقف الخطاب القرآني من قبول مريم في المحراب لا يقتصر على الرواية المسيحية المعاد سردها فحسب، إنما ينسجم مع الموقف الإسلامي في إبقاء هذه المساواة في شعيرة الحجّ في الكعبة المشرفة.

وقد قمنا بتحليل للمساواة هذه في دراما الحجّ في رمزية الطوق في الطواف الدائري والسعي الأقي مما له دلالة في المحاكاة بين تجربة الأب إبراهيم في بناء البيت وتجربة الأم في السعي بين مكانين لأجل المولود.

وقد قلنا إن هذه المحاكاة للتجربتين «الأبوة والأمومة معاً» تجعل الرجل والمرأة يعيشان لحظة الطواف والسعي بتبادل الأدوار وعياً به «الأخر» وأهميته تجربته. وهي قمة المساواة بين الجنسين في الإسلام.

وفي قراءة قصة «طفولة مريم»، قمنا بتطبيق منهجي على التناص أو التداخلية النصّانية، كما نظرت له عالمة السيميوتكا جوليا كريستيفا في الستينيات من القرن المنصرم، حين أحلنا خطة قصة طفولة مريم القرآنية على مثلثها في إنجيل «طفولة مريم» المعروف بـ إنجيل يعقوب التمهيدي. وقد أزعج كتاب الأنجيل الأربعة (متى ولوقا ومرقس ويوحنا) من النسخة الرسمية للمعهد الجديد قصة

«طفولة مريم» المعروفة في التراث المسيحي التقوي. وهذا التناصّ القرآني ساعد الكثير من المسيحيين، ممن لا تصل أياديهم إلى منحولات العهد الجديد (الإنجيل غير الرسمية)، على أن يعترفوا للقرآن بالوَدّ الذي أبداه في إعادة سرد قصّة طفولة مريم للقراءة والعبادة والصلوات.

وقد اجتهدنا في قراءة التناصّ في قصّة طفولة مريم بين خطّة (سيناريو) القصّة القرآنية وخطّة (سيناريو) القصّة البيقويّة بعد أن ذكرنا الخلفية التاريخية لإنجيل يعقوبي التمهيدي المتصل بالتراث التقوي. كما وضعنا النصوص البيقويّة - كما هي - ملحقة بالآيات القرآنية التي تتوافق وتتفاير بينها وبين النصّ القرآني. وقد وحدنا الخطاب السردّي القرآني يتبع سيناريو القصّة البيقويّة لطفولة مريم بحذافيرها، إلى أن يصل خطاب السرد إلى الجزء الذي يقول بينوة عيسى الإلهية فيخرج النصّ القرآني عن السيناريو حيث يبدأ بإلحاق عيسى بآدم، ليقول بمشينة الله القادر على خلق آدم بدون أب وأم، كما أنه قادر على خلق عيسى من أم فقط.

ونلفت نظر القارئ إلى استخدام مصطلح التوافق الذي يعني أن النصوص تتوافق بعضها على بعض، وتحيل على بعضها البعض بشبكة من العلاقات، تنسجم مع التناصّ الذي لا يخرج عن سياق خطاب التنزيل في الآية السابعة من سورة آل عمران، التي أكدت على الأصل الواحد للتوراة والإنجيل والقرآن وهو «أم الكتاب».

وهذه القراءة والحوار الذي أقامه الخطاب القرآني الكريم مع التراث المسيحي الكتابي والتقويّ بقيان النظر في الدور الذي تلعبه مريم كقاسم مشترك كبير بين المسيحيّة والإسلام؛ هذا القاسم المشترك الذي أعلنه لويس ماسينيون منذ أوائل القرن الماضي في ما أسماه «الإشارة المريميّة» للحوار المسيحي الإسلامي، والذي اجتهد تلامذته في ما بعد لإيصاله إلى الفاتيكان منذ ستينيات القرن المنصرم (Nostra Aetate, 1967)

٤ . نقد نسوي للتفسير التي تجاوزت علامات نبوة مريم:

في الفصل الأخير من هذا البحث درستُ استجابة المفسرين المسلمين والمسلمات لآية واحدة نظراً إلى أهمية الدور الذي يلعبه المفسر بين النص الكلاسيكي والقارئ المعاصر . وقد ناقشتُ أدبيات التفسير القرآنية بمفهوم القراءة على «الاستجابة» التي تستمد من مجمل التخاطب والحوار المفترض بين الخطاب القرآني والمتلقي داخل النص . وأفدتُ في نظرية التلقي كثيراً من أعمال د . محمد المبارك الرائدة في هذا المجال . كذلك ناقشتُ استجابة المفسرين المسلمين، في فترات زمنية تعتبر محطات، لآية من آيات مريم تُعد سمة من سمات الشخصية المريمية وهي «تلقي الوحي من الله» الذي يُعتبر من «النبوة» عند بعض المفسرين والفقهاء، ومن «الكرامة» عند بعضهم الآخر .

وقد فُتتُ بنقد نسوي حين استطلعتُ آراء المفسرين الكلاسيكيين والمحدثين لهذه المسألة، التي تعتبر عن استجابتهم المقيّدة بزمانية الثقافية (لا واقع ظاهر النص) وببيئة المفسر ومدى انفتاحه أو انغلاقه على قدوة المرأة الروحية على التبعث والقنوت .

وقد نتج عن قراءة استجابة المفسرين الكلاسيكيين، من الأندلسيين والمشاركة إلى المفسرين المعاصرين، أننا تعرّفنا إلى ثقافات إسلامية قائمة على التعددية والاختلاف، ومتشابهة، ولها آراء في تلقي مريم الوحي مباشرة من الملك، وفي رزقها العجائبي وتكليمها في الصخر، بعضها يقول بأنها من النبوة وبعضها الآخر يرى أنها ليست منها . وقد قرأتُ أدبيات التفسير من مصادرها الأصلية المحررة التحرير القويم واستشهدتُ بالنصوص الداعمة لنبوة مريم كما وردت عند الفقيهين الأندلسيين ابن حزم والقرطبي اللذين عرّفا نبوة مريم به الشاهد على «تلقي مريم الوحي من الله عز وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة»، لذلك ارتبطت بشاة مريم، أي الوحي إليها، بالنبوة .

وقدّمْتُ، بدوري، شاهداً قرآنيّاً إضافيّاً على فرضية حاجتُ بها إلى جانب ابن حزم والقرطبي لنبوة مريم المنطقية والظاهرة في سلطة الاسم الذي تملكه

وقوة التسمية والنسب الذي ورثه ابنها، ثم قمت التفكير المنطقي في أن البشارة لمريم وقعت خارج أفعالها، وقد تحدت بها قومها، والتحدّي هنا هو الفارق بين المعجزة والكرامة في الفكر الإسلامي الوسيط. وقدّمت تفسيراً عصرياً نقدياً لدعم الحجج في «نبوة» مريم، والتي تتوافق مع ما عرضه ابن حزم في معنى النبوة والفرق بين النبوة والرسالة، وفي موقع قصة مريم ونبوتها بالنسبة إلى موقع باقي قصص الأنبياء ونبوتهم.

أما دلائل علامات نبوة مريم فقد عرضتها في سياق قصة حياتها وتفاصيلها ثم في استحضار قصة مريم في سياق صراع النبي محمّد في مكّة المكرمة، والصلة المباشرة بين حالة النبي محمد المعنوية والنفسية في بدايات دعوته إلى التوحيد والتكليف السماوي له وبين دراما قصة مريم والدعوة إليها بالتكليف السماوي.

وقد ظهرت علامات نبوة مريم في تجربة مريم الروحية حين وجدت التماثل الجلي بين تجربة النبي في حمله القرآن الكريم، وتجربة مريم في حملها الكلمة؛ فمقضية يتم مريم ويتم الرسول، وكفالة مريم وكفالة الرسول، وتعيّد مريم في المحراب وتعيّد الرسول في الغار، وسؤال مريم التعجّبي للملك عن حملها وهي غداء، وسؤال محمد التعجّبي للملك عن القراءة وهو أمّي، كل ذلك أصبح متماثلاً في حجة مريم في حملها الكلمة، كما هي حجة للنبي في حمله القرآن، فجاء القياس بين مريم ومحمد، وبين عيسى والقرآن واحداً.

إنّ عرض مسألة نبوة مريم وتقديم الحجج على إثباتها اليوم - والعصر ليس عصر نبوات - له ما يبرّره: فهو أولاً، يعلن مقام مريم الرفيع في الإسلام،^(٢)

(٢) للاطلاع على اهتمام الدراسات الغربية بمكانة مريم الرفيعة في الإسلام انظر:

Jean Muhammad 'Ahd al-Jalil, *Mari et l'Islam*, (Paris, 1950); Louis Masson, "Le signe marial" in *Rythme du Monde* ٧(1948); R. J. McCarthy "Mary in Islam," in *Mary's Place in Christian Dialogue*, edited by Alberic Staupole (Connecticut, 1982), Jane D. McAuliffe, "Chosen of all Women. Mary and Fátima in Qur'anic Exegesis," in *Islamochristiana* 7(1981) 19-28. Jane I. Smith and Yvonne Y. Haddad, "The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary", in *The Muslim World* 79 (1989) 161-187.

وثانياً يكشف المواقف المؤيدة/المتحيزة مع/ضد تكليف الشرع الأنثى على أعلى مستوى، مما يشكل صورة جديدة تؤكد على حقوق المرأة الدينية في الإسلام؛ وأخيراً تشارك المرأة مفسرةً في نقاش علماء التفاسير في مسألة المساواة في الحقوق والواجبات (التكليف) الدينية مما يعطي النساء المسلمات ثقة بالنفس وحققاً أكبر للمطالبة بمشاركة أفضل في المعرفة الإسلامية التي تعزز حقوق المرأة الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي تنسجم كلياً مع المساواة في الاستخلاف، والتي نعيد ونكرر أنها جزء لا يتجزأ من الرؤية الأخلاقية والروحية للرسالة الأصلية، رسالة الله تعالى في مخاطبة الناس أجمعين.^(٢)

لقد اجتهدت في هذه الدراسة الأدبية الاستقرائية لسورة مريم وآيات طفولتها في استحضار كثير من النظريات الأدبية لكبار نقاد الأدب من علماء المسلمين وعلماء الغرب قديماً وحديثاً. ولم أتناقش هذه النظريات بسبب طبيعة سير خطّة البحث التي اهتمت بالقراءة الصحيحة أولاً، ثم بالشرح التطبيقي للوحدات الأدبية ثانياً، ثم بالتفسير والتأويل اللغوي والبياني ثالثاً، أكثر من الاهتمام بنقاش المواقف المختلفة من تلك النظريات.

ولأن هذه النظريات أتت أكلها، فقد أثبتت فعاليتها على عدة مستويات من التطبيق من القراءة الشعائرية إلى بنى الشكل والمحتوى للنصوص التي نزلت قرآنًا في مريم.

ولن أكرر ذكر النظريات وأصحابها من نقاد الأدب الذين أعطوني الثقة بأهمية المنهج الأدبي في دراسة النص القرآني أداةً صحيحةً للبحث العلمي يجب أن تتقدم على كل دراسة أخرى. والقرآن الكريم، بكلام الشيخ أمين الخولي، هو «كتاب العربية الأكبر» الذي يحتاج إلى تجاوز المنهج التقليدي للمفسرين. وقد قامت الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) بتطبيق المنهج الأدبي على

(٢) انظر إلى مسألة المساواة القرآنية بين الذكر والأنثى في حة رؤوف عزت، المرجع نفسه، وفي: Amina Wadud Mubson, *Qur'an and Woman*, (Kuala Lumpur, 1993).

السور المكية للقصار في ما أطلقت عليه اسم «التفسير البياني للقرآن الكريم» وقد أصلدت منه جزءين قبل وفاتها (١٩٩٨).

وقد أدخلت النظرية النسوية كتقد أدبي و«الجنس» كميّار للتحليل لأول مرة في الخطاب القرآني: فقد بنت مجموعة المنظرات الفرنسيّات *Ecriture Feminine* وخصوصاً لوس إيريفاري وجوليا كريستيفا نظريّات نقدية ساعدت على فهم الجدل القائم بين الفريق الذي يحتاج للأُنثى ولغتها في الجوهريّ مما ينسجم مع الموقف في قصة مريم القرآنية في سياق الحمل والولادة. فالأمومة هي قبل كلّ شيء تجربة جسدية عن طريقها تلنقي المرأة بجسدها في فعل الإنجاب والولادة. وتقف هؤلاء النسويّات إلى جانب اللغة الحسية الأنثوية كاستراتيجية لتفصح المجال أمام المرأة للتعبير عن لغتها داخل سياق النظام الأبويّ اللغويّ، وهذا ما رأيناه بشكل طبيعيّ في لغة مريم المتمثلة في مفردات «المس» و«النسيان» ولغة أمّها في نذر ما في «البطن» و«الوضع». وقد رأينا في السياق الثقافي والاجتماعي أن الخطاب الأصليّ يعترض دخول الأنثى في المحراب ليعود فيؤكد قبول الله لها القبول الحسن. وهذا ما أفصح لنا المجال للتحليل من معيار «الجنس» الذي فتح الباب أمام النظام الثقافي بعيداً عن تحيزات فريق «الرجل» ضدّ المرأة أو العكس فالنظام الثقافي وتعريفاته ومواقفه هي التي تفرز الحياد أو التحيز للذكورة والاعتراف الاجتماعي-الثقافي بالنساء وليس للمهوية الجنسية «ذكر أو أنثى» أي علاقة بذلك.

وقد رأينا في نظرية الاستجابة ضمن القارئ-المتلقّي خلود النصّ الأدبي القرآني القائم على تعدّد قراءات المفسّرين وتنوّع القراء في العصر الواحد أو عبر تجدد العصور وثبات الخطاب القرآني وتأثيره في المتلقّي الذي يصبح قارئاً جديداً. وقد تلقّيت كداسة آيات مريم وأصبحت بغسي قارئة من منطلق عصري يهتم بتجديد الخطاب الديني للمرأة المسلمة مما فتح المجال أمام تأويلات جديدة تتمسك بالمساواة في التكليف الإلهي للأنبياء والصديقين وبينهم السيّدة مريم، وكذلك للبشر أجمعين وبينهم المرأة المسلمة اليوم. فالاستجابة هي فعل قراءة

تدخل فيها المشاركة والتفاعل والإضافة، وقد تفاعلت مع دراسات أدبية سبقني إليها الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، وهي أول امرأة مسلمة اجتهدت في تطبيق منهجية أدبية للتفسير القرآني، فأضفت إلى جهدها جهداً جديداً وقراءةً جديدةً. وأملني أن أكون قد أسهمت في تقدّم الدراسات القرآنية في أفاق ما تزال الكشوف في نطاقها تخضع للأخذ والرد، وسط السياقات الدينية والأدبية والعصرية.

ثبت بمراجع البحث

المصادر والمراجع القديمة:

ابن حزم الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: دار المتحدة للنشر، ١٣٤٧ هـ.

_____. ابن حزم والمفاضلة بين الصحابة. تحقيق سعيد الأصفهاني. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩.

_____. طوق الحمامة في الألفة والألف. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٤.

ابن الحرري، شمس الدين. التمهيد في علم التوحيد. تحقيق غانم فقوري حمد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

ابن رشد، القاضي أبو الوليد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت. دار ابن حرم، ١٩٩٩.

_____. الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العربية د. أحمد شحلان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. تحقيق إحسان عباس. ج. ٩. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧-٦٨.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. كتاب المقد الفريد. تحقيق أحمد أمين وآخرون. ط ٣. ٧ أجزاء. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٥.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. تفسير قريب القرآن. تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. قصص الأنبياء. تحقيق مصطفى عبد الواحد. القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت.

_____. تفسير القرآن العظيم. ج. ٧. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.

_____. البداية والنهاية. ج. ١٤. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦.

أبو عبيدة، معمر بن المثنى. مجاز القرآن. مقارنة وتعليق فؤاد سيزكين. القاهرة: الخانجي، ١٩٥٤.

الأسدآبادي، عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والمثل. تحقيق أمين المخولي. ج. ١٢. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

الآلوسي، محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحرير علي عبد الباري عطية. ط. ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق صفوان عدنان داوودي. ط. ٢. دمشق وبيروت: دار العلم، ١٩٩٧.

الأنجيل المحولة. ترجمة إسكندر شدد، غسطا. دير سيّدة النصر، ٢٠٠٤.

البخاري، محمد بن إسحق. صحيح البخاري. ترجمة محمد محسن خان. ج. ٩. المدينة: دار الفكر، ١٩٧٩.

المجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. تحقيق محمد التنجي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٥.

الداني، أبو عمر عثمان بن سعيد. كتاب التيسير في القراءات السبع. تحقيق أوثر برينزل *as Lehrbuch der sieben Koranlesungen. Bibliotheca Islamica* edition. Helmut Ritter. Vol 2. Leipzig: F.A. Brockhaus, Istanbul: Matba'at al-Dawia, 1930.

الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. التفسير الكبير. ج. ٣٢. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ١٩٣٤-١٩٦٢.

الزجاج، إبراهيم بن الحري أبو إسحق (٢٤١-٣١١ هجري). تفسير أسماء الله الحسنى. ط ٤. بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٨٣.

الزمخشري، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. ج ٤. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار التراث، د. ت.

السجستاني، ابن أبي داود. كتاب المصاحف.

In Materials for the History of the Text of the Qur'an. Edited by Arthur Jeffery. Leiden: E.J. Brill, 1951

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن الإتيقان في علوم القرآن. تحقيق محمد عبد الفصل إبراهيم. ج ٤. صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٩٧.

_____. المتوكلي فيما ورد في القرآن باللغات: الحبشية والفارسية والرومية والهندية والسريانية والعبرية والنبطية والقبطية والتركية والزنجية والبرنزية. تحقيق عبد الكريم زيني. بيروت: دار البلاغة، ١٩٨٨.

عبد الساتي، محمد فؤاد. المحجم المفهرس لألفاظ القرآن. بيروت: دار الأندلس، ١٩٤٥.

العهد الجديد: ترجمة بين السطور [يوناني، عربي]، إعداد الآباء بولس فنالي وأنطوان عوكر وآرون. (بيروت: الجامعة الأنطونية كلية العلوم البيلية والمسكونية والأديان، ٢٠٠٣).

شيخو، لويس. رياض الأدب في مرآتي شواهر العرب. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٨٩٧.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق محمد محمود شاكر وأحمد محمود شاكر. ج ١٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤.

_____. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ج ٣٠. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.

_____ . جامع البيان عن تأويل آي القرآن . ج ٣٠ . القاهرة: المطبعة اليمينية، د.ت.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. تفسير القرآن. تحقيق أحمد حبيب قصير. ج ١٠. النجف: مكتبة الأمين، ١٩٦٢.

عبد، محمد ورشيد رضا. تفسير القرآن الكريم، المشهور ب تفسير المنار. ١٢ جزءاً. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩١٧-١٩٣٤.

القرآن الكريم. قراءة حفص عن عاصم. الطبعة المعتمدة من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

القرطبي، محمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

_____ . الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥.

قُطب، سَيد. في ظلال القرآن. ج.٦. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.

_____ . التصوير الفني في القرآن. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤.

الكسائي، محمد بن عبد الله. قصص الأنبياء. تحقيق مؤول إيزينيرغ. ج.٢. لندن: بريل، ١٩٣٣.

مجاهد بن جبر، أبو الحجاج. تفسير مجاهد. تحقيق عبد الرحمان بن. طاهر بن محمد السورتي. ج. ٢. إسلاماباد، د.ت. إعادة إصدار: المنشورات العلمية، د.ت.

مقاتل بن سليمان البلخي. تفسير خمسمائة آية من القرآن. تحقيق إشعيا غولدفيلد. شفير عام: دار المشرق، ١٩٨٠.

_____ . تفسير مقاتل ابن سليمان. تحقيق عبد الله محمود شحاتة. ج. ٥. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠-١٩٨٧.

المراجع الحديثة:

- أبو زهرة، محمد. المعجزة الكبرى للقرآن. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- أبو زيد، حامد نصر. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- أحمد، ليلى. المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جلدية حديثة. ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ١٩٩٩.
- أدونيس (علي أحمد سعيد). النص القرآني وآفاق الكتابة. بيروت: دار الأدب، ١٩٩٣.
- أركون، محمد. القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.
- بانا عتي، محمد بن موسى. مفهوم الزمان في القرآن الكريم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠.
- بدوي، عبد الرحمن. دفاع عن القرآن ضد متقلبيه. ترجمة كمال جاد الله. القاهرة: دار الجليل للكتب والنشر، ١٩٩٧.
- البستاني، محمود. دراسات فنية في قصص القرآن. بيروت: للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- بن طاهر، عيسى. طرق العرض في القرآن: الأهداف والخصائص الأسلوبية. الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، ٢٠٠١-٢٠٠٢.
- بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن). للتفسير البياني للقرآن الكريم. ج ١، ط ٧. ج ١١، ط ٥. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩.
- _____. «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة». محاضرة أقيمت في جامعة أم درمان في السودان. القاهرة: مطبعة مخيم، ١٩٦٧.
- _____. تراجم سيدات بيت النبوة. القاهرة: دار الشروق، د. ت.

- _____ الشاعرة العربية المعاصرة. القاهرة: جامعة الدول العربية: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢.
- _____ . الخشاء: الشاعرة الأولى. بيروت: دار المعارف، ١٩٥٧.
- _____ . صور من حياتهن: في جبل الطليعة من الحريم إلى الجامعة. ط٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.
- البهي، محمد. تفسير سورة مريم. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٨.
- تيزيني، طيب. مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، نشأة وتأسيساً. دمشق: دمشق، ١٩٩٤.
- رزوف عزت، هبة. المرأة والعمل والسياسة: رؤية إسلامية. القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨.
- الربيعي، تركي علي. الجنس المقدس في الميثولوجية الإسلامية « مواقف. ٧٤ ٧٣ (١٩٩٣-٩٤) ٨٦-١١٠.
- حرم الهيلة كركر، صمت الدين المرأة من خلال الآيات القرآنية. تونس: الشريعة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩.
- الحايك، ميشال. المسيح في الإسلام. بيروت: د.د. ١٩٦١.
- حسان، تمام. البيان في روائع القرآن. جزءان. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠.
- حسين، محمد. أساليب الصناعة في شعر الخمر والناقة بين الأعراس والجاهليين. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠.
- الحوفي، أحمد محمد. المرأة في الشعر الجاهلي. ط٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣.
- خضر، محمد مشرف. بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم. القاهرة: دار العواصم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
- خلف الله، محمد أحمد. الفن القصصي في القرآن الكريم. ط٢. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥.

حليل، سمير «التراث العربي المسيحي القديم والإسلام». في المسيحية والإسلام: مرآيا متقابلة. لبنان: جامعة البلمند، ١٩٩٧.

الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي الذمشمقي). التلخيص في علوم البلاغة: وهو تلخيص كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي. تحرير عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٧.

الخولي، أمين. منهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.

سلام، محمد زغلول. أثر القرآن في تطور النقد الأدبي. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٨.

الشمي، يحيى. ليد بن ربيعة العامري. بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.

الشريف، عبد الرحمن هاشم. السبوطي وجهوده في علوم القرآن. القاهرة: الصدر لخدمات الطباعة، ١٩٩١.

الصالح، صبحي. علوم القرآن. بيروت. دار العلم للملايين، ١٩٦٦.

صولة، عبد الله. الججاج في القرآن: من خلال الخصائص الأسلوبية. حزان. تونس: جامعة متونة، ٢٠٠١.

الصلة، هدى. «مقابلة» في عدد ألف: الجنوسة والمعرفة: صياغة للمعارف بين التأنيث والتذكير. مجلة البلاغة المقارنة العدد التاسع عشر، ١٩٩٩. ٢١٠-٢٣٠.

الصيوان، عبد العزيز. تحرير المعجم الجامع لقريب مفردات القرآن الكريم: ابن عباس، ابن قتيبة، مكّي بن طالب، أبو حيان. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦.

ضوّ، إبراهيم عبد المجيد. اللغة العربية بين المذكر والمؤنث. أطروحة دكتوراه غير منشورة. القاهرة: دار العلوم، ١٩٩٢.

الطباطبائي، سيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. ط ٣. ج ٢٠. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٤.

الطرابلسي، محمد عبد الهادي. «في منهجيات الدراسة الأسلوبية». أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية. تونس: مركز الأبحاث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٧٨.

الطراونة، سليمان. دراسة نصية في القصبة القرآنية. د. م. د. د. ١٩٩٢.
عبد الرحمن، طالب. كتاب الأمة: العربية تواجه التحديات. العدد ١١٦. قطر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٦.

عبد الرحيم، عبد الجليل. لغة القرآن الكريم. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨١.
عُود، حُسن. «الخطابات المثبينة للنسوة والإسلام والخوف من الازدواجية في المعايير». باحثات. بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠٣-٢٠٠٤.
٣٥٧ ٣٨١.

_____ «الإسلام وعقيدة الحبل بلا دنس أو العصمة من الخطيئة الأولى»، المجلة الكهنوتية (*La Revue Sacerdotale*) ٣٢ (٢٠٠٤)- ١٦٩ ١٧٦.

عكاشة، ثروت. التصوير الفني في القرآن. ط ٦. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

_____ . التفسير الإسلامي: الديني والعربي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ١٩٧٧.

عمر، أحمد مختار. اللغة واختلاف الجنسين. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٦.
عوض، ريتا. بنية القصيدة الجاهلية: السيرة الشعرية عند امرئ القيس. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢.

قاسم، محمد أحمد. معجم المذكر والمؤنث في اللغة العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٩.

القضاة، أحمد محمد. دراسات في علوم القرآن والتفسير. عمان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ٢٠٠٤.

ثبت بمراجع البحث

كوّاز، محمد كريم. كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

المبارك، محمد. استقبال النص عند العرب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

المحتسب، عبد المجيد. اتجاهات التفسير في العصر الراهن. عمان: مكتبة النهضة الإسلامية، ١٩٨٢.

المسدي، عبد السلام. الأسلوبية والأسلوب. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢.
المسعودي، حمادي. «النصوص المقدسة وتوالد القصص»، في مجلة الفكري العربي المعاصر. ١٢٢-١٢٣ (٢٠٠٢) ١١٠-١٢٤.

المنجد، محمد نور الدين. الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

المنجد، صلاح الدين. دراسات في الخط العربي. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٢.

النعمي، أحمد إسماعيل. الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام. القاهرة: ميسا للنشر، ١٩٩٥.

النقرة، النهامي. سيكولوجية القصة في القرآن. أطروحة دكتوراه. جامعة الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧١.

الهاشمي، علي. المرأة في الشعر الجاهلي. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٠.
يعقوب الثالث، إغناطيوس. (بطريك أنطاكية وسائر الشرق).

الشهداء المحمزيون العرب في الوثائق السريانية. دمشق: دار نشر، ١٩٦٦.

المراجع الأجنبية القديمة : English Primary Sources:

The Apocryphal New Testament. Translated by Montague Rhodes James. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1980.

The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary. Translated by Yusuf 'Alī. USA: McGregor & McGregor, 1946.

Ibn Ishāq, Muḥammad. *The Life of Muḥammad.* Translated by A Guillaume. 9th edition. Oxford: Oxford University Press, 1990.

The Koran Interpreted. Translated by Arthur J. Arberry, London: Oxford University Press, 1964.

New Testament Interlinear Greek-Arabic. Translated by Paul Feghali *et Als.* Université Antonine: Maṭba'at Dakkash, 2003.

المراجع الأجنبية الحديثة : English Secondary Source:

Abboud, Hosn. "Qur'anic Mary's Story and the Motif of Palm Tree and the Rivulet " *Parole de l'Orient* 30 (2005). 261-280.

_____. "Idhan Maryam Nabiyya (Hence Maryam is a Prophetess): Muslim Classical Exegeses and Women's Receptiveness to God's Verbal Inspiration." In *Mariam, the Magdalen, and the Mother.* Edited by Densdre Good, 3-24. Bloomington: Indiana University Press, 2005. 183-196.

Abu Doeb, Kamal. *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery.* Warminster, Aris & Philips, 1979.

Adonis [Aḷī], *An Introduction to Arab Poetics.* Translated from the Arabic by Catherine Cobham. London: Saqi Books, 1990.

Aḥmad, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* USA: Yale University Press, 1992.

Anawātī, George. "Islam and the Immaculate Conception." In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance* Edited by R.D. O'Conner, Indiana, 1958.

Ayoub, Mahmud. *The Qur'an and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press, 1984.

_____. "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī tafsīr." In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Edited by Andrew Rippin, 177-98, Oxford: Clarendon Press, 1988.

Ba'albaki, Ramzi. "Early Arab Lexicographers and the Use of Semitic Languages." *Berytus* 31(1983): 117-27.

Badran, Margot. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middles East." In *Hermeneutics and Honor*, Edited by Asma Asfaruddin. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Basetti-Sani, Giulio. *Louis Massignon (1883-1962)*. Edited and translated by Allen Harris Cutler. Chicago: Franciscan Herald Press, 1974

Bell, Richard and Watt, Montgomery. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977

Berg, Herbert. Editor. *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam*, Special Issue of *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 -10 (1997).

Bint al-Shatī' ['Aisha Abd al-Rahmān]. "Islam and the New Woman " Translated by Anthony Calder. In *Alif* 19 (1999): 194-202.

Von Bothmer, H.C. "Architekturbilder im Koran: Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen." *Pantheon* 45 (1987): 4-20.

Boullata, 'Isā. Editor. *Literary Structures of the Qur'an*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.

_____. "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: I'jāz and Related Topics." In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Edited by Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Shāfi's Method." In *The Muslim World*, 64 (1974):103-13.

- Böwering, Gerhard. "Chronology and the Qur'an." In *Encyclopaedia of the Qur'an* 1(2001): 316-335.
- Buhl, F. "When did Muhammad criticize Christianity?" In *Acta Orientalia* 3(1924): 97-108.
- Busse, Heribert. *Die theologischen beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*. Germany: Darmstadt, 1988.
- Cragg, Kenneth. *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*. London: Allen and Unwin, 1971.
- Deroche, Francois. "Manuscripts of the Qur'an." *EQ* (2003): 254-260.
- _____. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the Eighth to the Tenth Centuries*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Denny, Frederick M. "Names and Naming." In *The Encyclopedia of Religion*, 10 (1987): 300-301.
- Donner, Fred. *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Elad, Amikam. "Community of Believers of 'Holy Men' and Saints or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography." In *Journal of Semitic Studies* 47/1(2002): 241-308.
- Eliad, Mircea. *The Myth of the Eternal Return*. Translated by Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation, 1954.
- Fakhry, Ahmad. *Siwa*. Cairo: The American University Press, 1973.
- Fleisch, H. "'Islam". *The Encyclopedia of Islam*. 4 (1960): 179-182.
- Pierro, Maribel. "Women as Prophets in Islam." In *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*. Edited by Manuela Marin and Randi Deguillem, 183-198. London and New York: I.B.Tauris, 2002.
- Foskett, F. Mary. "Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James." In *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. Edited by Deirdre Good, 49-61. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Frye, Northrop. *Words with Power*. Canada: Penguin Books, 1990.

- , *The Great Code The Bible and Literature*. Toronto: Academic Press Canada, 1982.
- Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.
- Gardner, H. Alan. "The Egyptian origin of some English Personal names." *JAOS* 56 (1936): 194-197.
- Gardet, L. "Dhukr." *The Encyclopaedia of Islam* 2: 222-227. New Edition. Leiden: E.J. Brill, 1954 -.
- Good, Deirdre. "The Miriamic Secret." In *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. Edited by Deirdre Good, 3-24. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Griffith, Sidney. "The Christians and Christianity." In *The Encyclopedia of the Qur'an* 1(2002): 307-316.
- Grohmann, A. "The Problem of Dating Early Qur'ans." In *Der Islam*, 33 (1958): 213-31.
- Günther, Sebastian. "Literacy." In *Encyclopoedia of the Qur'an*, 3 (2003) 188-192.
- Hawling, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- al Hibri, 'Aziza. "A Study of Islamic Herstory: or how did we ever get into this mess?" In *Women and Islam*. Edited by Aziza al-Hibri. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- . "An Introduction to Muslim Women's Rights." In *Windows of Faith*. Edited by Gisela Webb. Syracuse: Syracuse University Press, 2000.
- Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- Hock F. Ronald. *The Life of Mary and Birth of Jesus: The Ancient Infancy Gospel of James*. Edited by Ray Riegert. Berkely, CA: Ulysses Press, 1997.
- Horovitz, Joseph. *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung: Hildesheim, 1964.

- Hoyland, Robert. "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal." In *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki. Leiden: Brill, 2000.
- Izutsu, Toshihiko. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*. Tokyo: Keio University, 1959.
- Jacobi, Renati. "The Camel-Section of the Panegyric Ode," in *Journal of Arabic Literature* 8(1982) 4.
- Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. 2nd edition. Leiden: Brill, 1980.
- Jeffery, Arthur. *The Qur'an as Scripture*. New York: Russell F. Moore Company, 1952.
- _____. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Jomier, Jacques. "The Divine Name 'al-Rahman'." In *The Qur'an. Style and Contents*. Edited by Andrew Rippin. Aldershot England. Ashgate, 2001.
- Jones, Alan. "The Qur'anic presentation of Joseph story," in *Approaches to the Qur'an*, edited by Gerald R. Hawting and Abdul Kader A. Shareef London: Routledge, 1993.
- _____. "The Qur'an II." In *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*. Edited by A. F. L. Beeston et. als. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kazim, Syed and Amir 'Ali, Ilāshim. *Rhythmic Verse-Endings of the Qur'an*. India: Hyderabad-Dn, 1969.
- Khalīl, Samir. "Queque expressions de la pictre marial conteporaine chez les Musulmans d'Egypte (et d'Iraq), » in *Maria Nell'Ebraismo E Nell'Islam Oggi*. (Rome, 1986): 142-166.
- Kristeva, Julia. "From One Identity to an Other." In *Destre in Language: a Semiotic Approach to Literature and Art*. Edited by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980, 124-147.
- _____. "Stabat Mater." In *Histoires d'amour*. Paris: Danoci, 1983, 225-247, Translated into English by Leon S. Roudiez and Republished in *Tales of Love*. New York, Columbia University Press, 1987, 234-263.

- _____. *Tales of Love*. Translated by Leon Roudiez, New York: Columbia UP, 1987. Translated into Arabic by Bashīr al-Sibā'i as "Nisā' qawmiyyāt wa oropiyyat." In *Alif: Journal of Comparative Poetics*. Entitled: Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations (al-Gunūsa wa-l-Ma'rifa: Nazariyyat al-ma'rifa bayna al-la'nūth wa-l-tadhkir) 192-209.
- Leehmuis, Frederik. "Codices of the Qur'ān." In *Encyclopedia of the Qur'an*, 1 (2000): 347- 351.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Luxenburg, Christoph. *Die syro-aramaische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das Arab, Buch, 2000.
- McClain, Ernest. *Meditations through the Qur'an: Tonal Images in an Oral Culture*. York Beach M E: N. Hale, 1981.
- Madigan, Daniel. *The Qur'an's Self-Image*. Princeton and Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Margolouth, David. "Names (Arabic)." In *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 9 (1956): 136-140.
- Marshal, David. "Christianity in the Qur'an." In *Islamic Interpretations of Christianity*. Edited by Lloyd Ridgeon. Richmond: Surrey, Curzon, 2001.
- _____. *God, Muhammad and the Unbelievers*. Richmond: Curzon Press, 1999.
- Martin, Richard. "Understanding the Qur'ān in Text and Context." In *History of Religions* 21/4 (1982): 361-84.
- Massignion, Louis. "Le signe marial." In *Rythme du Monde* 3(1948).
- McCarthy, R. J., "Mary in Islam." In *Mary's Place in Christian Dialogue*, Edited by Alberic Stacpoole. Connecticut: publ, 1982.
- McAuliffe-Dammens, Jane. *Qur'anic Christians*. Cambridge: Cambridge University press, 1991.
- _____. "Chosen of All Women: Mary and Fatīma in Qur'anic Exegesis." *Islam-Christian*, 7(1981): 19-28.

- Mernisi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. US: Addison-Wesley Publishing Company, 1991.
- Mir, Mustansir. "The Sūras as a Unity." In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Edited by Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- _____. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-I Qur'an*. Washington: The American Trust Publications, 1997.
- Moi, Toril. *Sexual Politics: Feminist Literary Theory*. London and New York: 1985.
- Motzki, Harald. "Mushaf." In *Encyclopaedia of the Qur'an*, 3 (2003): 463-466.
- Mourad, Sulciman A. "From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'an." In *Oriens Christianus*, 86 (2002) 206-216.
- _____. "On the Qur'anic Stories about Mary and Jesus." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 1, 2 (1999) 13-24.
- Muhsin, Wadud Amina. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur. Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD. 1993.
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 1985.
- Neumann, Erich. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Neuwirth, Angelika. "Qur'an and History-a Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an." In *JQS*, 5 (2003).
- _____. "Myths and Legends." In *Encyclopaedia of the Qur'an*, 3 (2003): 477-497.
- _____. "Qur'an, Crisis, and Memory." In *Crisis and Memory in Islamic Societies*. Proceedings of the third Summer Academy of the Working

Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut. Edited by A. Neuwirth and Andreas Pflüsch. Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2001.

_____. "Form and Structure of the Qur'ān." *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 2 (2001): 245-264.

_____. "Referentiality and Textuality in Sūrat al-Hijr, Some Observations on the Qur'anic 'Canonical Process' and the Emergence of a Community." In *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*. Edited by 'Issa Boullata. Richmond Surrey: Curzon Press, 2000.

_____. "Vom Rezitationstext Über Die Liturgie Zum Kanon." In *The Qur'ān as Text*. Edited by Stefan Wild. Leiden: Brill, 1996.

_____. "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Mekkan Suras." In *Approaches to the Qur'ān*. Edited by G R Hawting and A. Shareef. London: Routledge, 1993.

_____. "*Tarīqat al-Bāqillām fī l'jāz al-Qur'an*." In *Festschrift for Ihsan 'Abbas*. Edited by Wadad al-Qadī. Beirut: The American University of Beirut, 1982.

_____. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin: Walter De Gruyter, 1981.

_____. "Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Kora." *Deutscher Orientalistentag 1975* (Stuttgart, 1977), 736-39. Translated by Gwendolin Goldbloom as "Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur'ān." In *The Qur'an: Style and Content*. Edited by Andrew Rippin. Aldershot England: Ashgate, 2001.

Nöldeke, Theodor. *et als. Geschichte des Quran*. 2nd revised edition. Vols. 1 and 2 revised by Frederick Schwally. Vol 3 revised by G. Gergasser and O. Pretzl. Leipzig: Dieteriche Velagsbuchhandlung, 1909-26.

_____. *Tārīkh al-Qur'ān*. First Edition. Translated into Arabic by George Tāmer. Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.

Norris, H T. "Qisās Elements in the Qur'an." In *Arabic Literature to the*

- End of the Umayyad Period*. Edited by A. F. L. Beeston et. als. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen, 1982.
- O'Shaughnessy, Thomas. *The Koranic Concept of the Word of God*. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1948.
- Pauliny, Jan. "Some Remarks on the Qiṣaṣ al-Anbiya' Works in Arabic Literature." In *The Qur'an: Formative Interpretation*. Edited by Andrew Rippin. US: Ashgate, 1999.
- Pardes, Ilana *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* USA: Harvard University Press, 1992.
- Parrot, Rudi "The Qur'an-1" in *The Cambridge History of the Arabic Literature to the end of the Umayyad period* (Cambridge, 1983) 186-227
- Parrinder, Geoffrey *Jesus in the Qur'an*, New York: Barnes and Nobel INC, 1965.
- Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. Translated by Laurence Scott. 2nd edition. US: Austin, 1996.
- Puin, Gerd. "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a'." In *The Qur'an as Text*. Edited by Stefan Wild. Leiden. Brill, 1996
- _____. "Methods of Research on Qur'anic Manuscripts A Few Idea." In *Masahif ian'a'*. Kuwait: Dār al-Āthār al-Islāmiyya, 1985.
- al-Qaṣṣī, Wadād. "The Impact of the Qur'ān on the Epistolography of 'Abd al-Ḥamīd." In *Approaches to the Qur'ān*. Edited by G.R. Hawting and Abdul Kāder A. Shareef. London: Routledge, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. 2nd Edition. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994. *Approaches to Islam in religious Studies: Review Essay*. Edited by Richard C. Martin. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Oxford: One world, 1988.
- Rammūny, Rāji. "The Relation between al-Jurjānī and Western Linguists" In *Studies in Near Eastern Culture and History*. Edited by James Bellamy. Michigan: The University of Michigan, 1990.

Ratzinger, Cardinal Josph. *Einführung in das Christentum* (Kösel Verlag, 2000). Translated by Nabīl Khurī. *Madkhal ila al-iman al-massihī*. 4th edition. Beirut: Manshūrāt al-Makataba al-Būlīssīyya, 1994.

Reda, Nevin. "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation." In *American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(2004).

Rendshurg, Gary A. "Literary Structures in the Qur'ān and Biblical Stories of Joseph," in *The Muslim World* 78(1988) 118-120.

Rezvān, Efīm. "Yet another 'Uthmānic Qur'ān." *Manuscripta Orientalis*, 6 (2000): 46-68.

Rice, David Talbot *Art of the Byzantine Era*. London: Thames and Hudson, 1963.

Rippin, Andrew. "The Designation of 'foreign' languages in the Exegesis of the Qur'an." In *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. The proceedings of the conference *With Reverence for the Word* held at the University of Toronto. May 17, 1997. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. "Literary Analysis of the Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough," Editor Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* Arizona: Arizona Press, 1985.

_____. "The Qur'ān as Literature: Perils, pitfalls and prospects," in *Brittish Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, X (1983).

Robinson, Neal. "Jesus." *Encyclopedia of the Qur'ān*, 3(2004): 7-20.

_____. *Discovering the Qur'ān: A Contemporary Approach to a Veiled text*. London: SCM Press LTD, 1996.

_____. « Mussignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion, » in *Islam and Cristian Muslim Relations* (Birmingham, 1991): 182-205.

_____. "Jesus and Mary in the Qur'ān: Some Neglected Affinities." *Religion* 20(1990): 161-175.

_____. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the Virginal Conception." *Islamochristian* 14(1988): 1-16.

Ruether, Rosemary Redford. *New Woman New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Boston: Beacon Press, 1995.

_____ and Eleanor McLaughlin. *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1979.

Schöeler, Gregor. "Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the first Centuries of Islam." *Arabica* 44 (1997): 423-435.

Schubb, B. Michael. "The Male is not like the Female" (Q 3:36): An Eponymous passage in the Qur'ān," *Zeitschrift für arabische linguistik*, Heft 23 101-104, 1991.

Shoemaker, Stephan J. "Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (2003) 11-39.

Schmucker, W. "Mubahala" in *The Encyclopedia of Islam*. New Edition 7(1993): 276-277.

Sells, Michael. "A Literary Approach to the Hymnic Suras of the Qur'an. Spirit Gender and Aural Intertextuality" in *'Isa Boullata, Ibid.* 3-26.

_____. "Sound, Spirit, and Gender in Surat al-Qadr," *JAOS* 2(1991): 239-59.

_____. "Sound and Meaning in Surat al-Qari'a" *Arabica* 60(1993): 403-430.

Smith, Jane and Haddad, Yvonne. "The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary," *The Muslim World* 79 (1989): 161-187.

Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Quran*. 1931 Reprint. Hildesheim: George Olms, 1961.

Stern, F. Rebecca. "Feminine." In *Encyclopedia of Feminist Literary Theory*. Edited by Elizabeth Kowaleski-Wallace US: Garland Publishing, INC, 1997.

Stern, M.S. "Muhammad and Joseph: A Study of Koranic Narrative," in *Journal of Near Eastern Studies* 44 no.3 (1985): 193-204.

Stern, Gertrude H. *Marriages in Early Islam*. London: The Royal Asiatic Society, 1939.

- Stetkevych, Jeroslav. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning." *Journal of Near Eastern Studies*, 48 (1989): 81-96.
- _____. *Muhammad and the Golden Bough. Reconstructing Arabian Myth*. Indiana: Indiana University Press, 1994.
- Stetkevych P. Suzanne. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women and the Qur'ān*. Oxford University Press, 1994.
- Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*, trans. By C. Jacobson and B. Schoepf New York: Basic Books, 1963.
- al-Ṭayīb, Abdullah. "Pre-Islamic Poetry." In *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*. Edited by A. F. L. Beeston et. als Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 27-111
- Trible, Phyllis. "Miriam 1." In *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*. Edited by Carol Meyers et als. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Tuckett, Christopher. "Jesus and the Gospels." In Editors Neil Alexander et als. *The New Interpreter's Bible*, 8 (1995): 78-82.
- Viguera, Maria J. "Taṣluḥu lil-Ma'ālī: On the Social Status of Andalusī Women." In *The Legacy of Muslim Spain*. Edited by Salma Khadra al-Jayysī. Leiden: Brill, 1992, 710-724.
- Waldman, Marilyn Robinson. "New Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'ān." In *The Muslim World*, 75 (1985): 1-16.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- _____. *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Waarenburg, Jack "Towards a Periodization of Earliest Islam according to

- its Relations." In *Proceedings of the ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*. Edited by R. Peters. Leiden: Brill, 1981.
- Wadud-Muhsin, Amina. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Random House, 1983.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: At the Clarendon Press, 1968.
- _____. "The Christianity Criticized in the Qur'an," In *The Muslim World*, 57(1967): 197-201.
- Welch, Alford. "Sura." In *The Encyclopedia of Islam* 9(1997): 885-886.
- Wensinck, Arcot John. "Hawari." In *The Encyclopedia of Islam*. Vol 3. New Edition. Leiden: E.J. Brill, 1954.
- Whelan, Estelle. "Forgotten Witness: Evidence for the early Codification of the Qur'an" In *Journal of the American Oriental Society* (January-March 1998): 1-125.
- _____. "Writing the Word of God: Some Early Qur'an Manuscripts and their Milieux, Part 1." In *ARS Orientalis* 20 (1990): 112-147.
- Wild, Stefan. "The Self-Referentiality of the Qur'an: Sura 3.7 as an Exegetical Challenge." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Edited by Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering, 422-444. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Winter, Tim. « Pulchra Luna: Some Reflections on the Marian Theme in Muslim-Catholic Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies* 26:3-4 (1999) 439- 469.
- Yamānī, Mai. Editor. *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Publication for Center of Islamic and Middle Eastern Law. School of Oriental and African Studies. University of London. UK: Ithaka, 1996.
- Yung, Carl Gustav. *Aspects of the Feminine*. Translated by R. F.C. Hull. London, Ark Paperbacks, 1982.

- _____. *Four Archetypes*. 3rd edition. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Zahnster, Mathias. "The Word of God and the Apostelship of 'Īsa: A Narrative Analysis of Āl 'Imrān." In *Journal of Semitic Studies*, 37/1(1991) 77-112.
- _____. "The Forms of Tawaffa in the Qur'ān: A Contribution to Christian-Muslim Dialogue." In *The Muslim World*, 79 (1989): 14-24.
- Zammit, Martin. *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*. Leiden: E.J. Brill, 2002
- Zubaidi, A.M. "The Impact of the Qur'ān and Ḥadīth on Medieval Arabic Literature." In *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*, edited by A. F. L. Beeston et als. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Zwettler, Michael. "A Mantic Manifesto: The Sura of 'the Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority." In *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. Edited by James L. Kugel. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

فهرس الأعلام

- أ -

٢٣٣ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ ، ٢٥٢

٢٥٥ ، ٢٥٣

ابن الأخشاد: ٢٢٦

ابن إسحق: ١٣٠ ، ١٧٥

ابن تيمية: ٢٢٧

ابن الجزري، شمس الدين: ٢١

ابن حزم: ٣١ ، ٢١٦-٢٢٠ ، ٢٢٢

٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦

٢٥٨ ، ٢٥٩

ابن عاشور: ٧٤

ابن قتيبة: ٦٧

ابن كثير، إسماعيل: ٢٢٧

ابن مسعود: ٣٨

أبو بكر الصديق: ١٠٥

أبو زيد، نصر حامد: ١٤ ، ٢٩

أبو عبيدة: ١٧٧ ، ١٩٣

أبو موسى، عمران: ١٤٥

أحمد، ليلى: ٢٤٧

آدم: ٩٧ ، ١٠٣-١٠٥ ، ١٤٤-١٤٦

١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٨٢

١٩٠ ، ٢١٠ ، ٢٢٤ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢

٢٣٢ ، ٢٤٢ ، ٢٥٧

آسية بنت مزاحم: ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٥

٢٣٨

آل إبراهيم: ١٤٦ ، ١٥٢ ، ١٧٠ ، ١٨٢

١٨٣ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٣٠ ، ٢٥٥

آل عمران: ١٠١ ، ١٤٢ ، ١٤٤-١٤٧

١٥٢ ، ١٦٣ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣

١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٢ ، ٢٣٠

٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥

آل فرعون: ١٣٧ ، ١٦٤ ، ١٦٧

أباطة، ثروت: ٢٦

إبراهيم (النبي): ١٣ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٤

٦٥ ، ٦٨ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٨-٨٠

٩١ ، ٩٧ ، ١١٨ ، ١٢٤ ، ١٢٦

١٣٠ ، ١٤٥ ، ١٨٢ ، ١٩٩ ، ٢١١

- إدريس: ٥٩، ٦٥، ٧٨، ٩٧، ٢٤٠، ٢٤٣
 أدونيس: ٨٥
 أريقون: ١٩٧
 إسحق: ٩٧، ١٨٢، ٢١٨
 الأسدأبادي، عبد الجبار بن أحمد: ١٨٣
 إسماعيل: ٥٨، ٥٩، ٩٧، ٢٤٣
 الأشعري، أبو الحسن: ٢٢٧
 الأعشى: ٦٧
 أفلاطون: ١٢١
 أكباري، سوزان: ٧
 آل، روجر: ٦٦
 إلياد، مارسيا: ١٢٩
 إلياس (النبي): ١٣
 أليصابات: ٢١٠، ٢١١
 أم موسى: ٢٣٨
 الأندلسي: ٣١
 إيرينغاري، لوس: ٢٦١
 - ب -
 بارت، رولان: ٢٥
 باردس، إلينا: ٢٠٤
 باريت، رودي: ٢٢
 بال: ٢٣
 بروب، فلاديمير: ١٠٨، ٢٥١
 البستاني، محمود: ١٩٠
 بلاطة، عيسى: ٢٧
 بلقيس: ١٠٤، ١١٨
 بنت الشاطئ: انظر عبد الرحمن، عائشة
 بنو إسرائيل: ١٤٤، ١٤٥، ١٥٦
 ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٧
 ١٧٢، ١٨٣، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٧
 ٢٥٥
 بنو روين: ٢٠٥
 بولس (القدّيس): ١٦١
 - ت -
 ثامر، جورج: ٢٢
 ثريل، فيليس: ١١٤
 تودورف، تريفتان: ٢٥
 - ج -
 الجاحظ: ٢٤
 جاثيت، جيرارد: ٢٥
 جايمنس، مونتاغ روس: ١٩٧
 الجبالي: ٢٢٦
 جبريل: ٣١، ٧٨، ١٧٧، ١٨٦، ٢١٩،
 ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٣
 ٢٤٥
 الجرجاني، عبد القاهر: ٢٤، ٨١، ٨٥
 ٨٦، ١٢٦، ١٨٣، ٢٥١
 جفري، آرثر: ٢٣، ٩٧، ١٧٩، ١٨١
 الجواليقي: ٩٧
 - ح -
 حداد، إيفون: ٣٢
 حنة: ٢٠٠-٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦

الزمخشري، محمود بن عمر: ٩٥،
١٥٣، ١٧٣، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١،
٢٢٧، ٢٢٨

- س -

سالز، مايكل: ٢٧
ستاتكوفيتش، جازلاف: ٧٥، ١٠٢،
٢٥٠

سليمان الملك: ١١٨

سميث، باربرة هيرنشتاين: ٢١٣

سميث، جاين: ٣٢

سيويه: ١٨٠

السيد، رضوان: ٧، ١٣

السيوطي، جلال الدين: ٢٢، ٣٨، ٥٨-
٦١، ٩٦-٩٨، ١١٢، ١٧٨، ١٧٩،
١٨١، ٢٤٩

- ش -

شتووسر، باربرة: ٣٠، ٣٣، ١٠٣

شليد، إسكنلر: ١٩٧

شعيب (الني): ٩٧

شومايكر، ستيفان: ١١٠

شيمبل، آن ماري: ٣٣

- ص -

صالح (الني): ٩٧

صموئيل (الني): ١٧٩، ٢٠١

الصواف، زينة: ٧

الصراف، صادق واصف: ٥

حواء: ١٠٥، ٢٣٨

- خ -

خديجة بنت خويلد: ١٢٤، ٢٢٢

خلف الله، محمد أحمد: ٢٦، ٢٣٥

الخولي، أمين: ١٤، ٢٦، ٣٥، ٧١،
٢٣٥، ٢٦٠

- د -

دو صوصا، آنا: ٨

- ر -

الرازي، فخر الدين: ١٧٣، ٢٢٥،

٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٨

الرافعي، مصطفى صادق: ٨٩

رضا، رشيد: ٢٣١

الرماني: أبو هلال العسكري: ٩٠

الرماني، علي بن عيسى: ٨٩

روبنسون، نيل: ٢٣، ٦٩، ١٥٨، ١٨٠

- ز -

الزركشي: ٢٢

زكريا: ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٠، ٧٢-٧٤،

٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٣، ٨٤،

٩١، ٩٤، ٩٧، ٩٩، ١٠٣، ١٠٦،

١١٨، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨-

١٣٠، ١٣٧، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٠-

١٥٣، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ١٧٧،

١٩٠، ١٩٢-١٩٤، ١٩٦، ٢٠١،

٢٠٩، ٢١١، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٣٢،

٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٢،

٢٥٥

٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٢، ٢٢٤،
٢٥٣، ٢٥٥

عيسى المسيح (النبى): ١٧، ١٩، ٢٠،
٥٧، ٥٩، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٥،
٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٩٢،
٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤،
١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١١، ١١٣،
١١٥، ١٢١، ١٢٤، ١٢٧-١٢٩،
١٤٠، ١٤٤، ١٤٦، ١٥١، ١٥٣،
١٥٥-١٦٥، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٣،
١٧٧، ١٨٠، ١٨٣، ١٩٣، ١٩٥،
١٩٦، ١٩٩، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٨-
٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢،
٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧

- غ -

غوتر، سياستيان: ٧

- ف -

فاطمة الزهراء: ٣٢، ٢٢٢، ٢٣٥
فراي، نورثروب: ٧، ٢٥، ١٠٩،
١١٤، ١٢١، ١٢٢، ٢٥١
فرعون: ٩٦، ٢١٩، ٢٢٢
فوسكت، ماوي: ١١٥
فيول، جون: ٨
فيرو، ماريل: ٢٢٣

- ق -

القسطيبي: ٣١، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠-
٢٢٤، ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٥٨

الصواف، عمر: ٧

الصواف، واصف: ٧

صولة، عبد الله: ٧٦

- ط -

الطباطبائي، محمد: ٣١، ٢١٦، ٢٢٦،
٢٣٣-٢٣٥
الطبري: ٣١، ٦٥، ٩٤، ٩٥، ٢١٦،
٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧
الطرابلسي، عبد الهادي: ٢٤، ٨٦
الطراونة، سليمان: ٢٦
طرفة بن العبد: ٦٧
الطوسي، أبو جعفر: ٢١٦، ٢٢٥-٢٢٧

- ع -

عبد الرحمن، عائشة: ٣٤، ٢١٦،
٢٣٥، ٢٣٦، ٢٦٠، ٢٦٢
عبد الناصر، جمال: ٢٣٢
عبد، محمد: ٢١٦، ٢٣١، ٢٣٢
عبود، أحمد: ٧
عبود، أسامة: ٧
عبود، حسن: ١٣، ١٤، ١٦
عبود، هبة: ٧
عثمان بن عفان (الخليفة): ١٩
العياشي: ٢٣٣

عمران: ٩٨، ١٠٠، ١٠٤، ١٤٦-
١٤٩، ١٥٩، ١٦٤، ١٦٩، ١٧١،
١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨-١٨٠،
١٨٤، ١٨٥، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤

١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ،
١٦٠ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤١ ،
٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥٤ ، ٢٥٩

مراد، سليمان: ١٠٩

المرتيسي، فاطمة: ٣٤ ، ٢٣٩

مرمورة، ميشال: ٧

مريم بنت عمران: ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٣٨ ،
٢٥٢

مريم العذراء: ١٣-٢٠ ، ٢٢-٢٤ ، ٢٦ ،

٢٨ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٥٦ ،

٥٧ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٢ ،

٧٥ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٢ ،

٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ،

١٠٦-١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ،

١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ،

١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ،

١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ،

١٦٤ ، ١٧٠ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ،

١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ،

٢٠١ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩-٢١٢ ،

٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ،

٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ،

٢٤٣-٢٤٦ ، ٢٤٩-٢٥١ ، ٢٥٣ ،

٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨

موسى (النبي): ١٣ ، ٣١ ، ٥٨ ، ٩٧ ،

٩٨ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٨ ،

١٢٤ ، ١٤٥ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ٢١٩ ،

٢٢٤ ، ٢٣٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥

قطب، سيد: ٢٦ ، ١٧٤ ، ٢١٦ ، ٢٣٢ ،
٢٣٣

الققي: ٢٣٣

- ك -

كاشاني، فتح الله: ٢٢٦

كراغ، كانيث: ٢٤٢

الكرماني: ١١٢

كريستيفا، جوليا: ٣٥ ، ٢٠١ ، ٢٥٦ ،

٢٦١

كليمين الإسكندراني: ١٩٧

- ل -

ليد: ٦٧

لوط: ١٠٤

لوكسمبورغ، كريستوفر: ٩٩

لغبي-شراوس، كلود: ١٢٩

- م -

ماديفون، دانيال: ٥٦ ، ٦١

مارشال، ديفيد: ١٣٧

ماسبيون، لويس: ٣٢ ، ٢٥٧

ماكليين، إيرنست: ٧٢

ماكولف، جابن: ٣٢

المبارك، محمد: ٢٥٨

محمد (النبي): ١٥-١٨ ، ٢٣ ، ٥٦ ،

٥٧ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٧٠ ،

٨٠ ، ٨٥ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ،

١٢٤ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ،

يواكيم: ١٩٩-٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦
يوسف (النبي): ١٣، ٨٢، ٢٠٨،
٢١١، ٢١٣، ٢٤٠، ٢٤٦
يونس (النبي): ١٣

- ن -

النجاشي: ٧٦
النعيمي، أحمد إسماعيل: ٢٥
نقرة، التهامي: ٣٦
نوح (النبي): ١٣، ١٠٤، ١١١، ١٤٥،
١٥٢، ١٩٠، ٢٣٠
نوردن، إدوارد: ٤٠
نولدكه، ثيودور: ٢٢، ٣٧، ٥٨، ٥٩،
١٤٢
نوفرت، آنجيليكا: ٧، ١٥، ٢٠، ٢٢،
٣٩، ٤٠، ٥٦، ٧٣، ١٢٢، ٢٤٩
بيلسون، كريستينا: ٢٢
بيومن، أريك: ١٢١

- ه -

هارون: ٣١، ٩٧، ٩٨، ١٠٤، ١٠٧،
١١٤، ١١٥، ١٧٨، ٢٢٤، ٢٤٥
هوك، رولاند: ٢١٣
هيرشفيلد: ١٣٩

- و -

واط: ٢٣
والش، ألفورد: ٢٠، ٢٢، ٧١

- ي -

يحيى: ١٤٦، ١٥١-١٥٣، ١٨١،
٢٣٩، ٢٥٤
يعقوب: ١٨٢
يهوديت (الخادمة): ٢٠٠

فهرس المصطلحات

٢٣٥، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩،

٢٦٠

الأسلوب الأثيني: ٢٤

الأسلوب التوراتي: ٨٦

الأسلوب القصصي: ٨١

الأسلوب الشرقي: ٥٨

الأسلوبية: ٢٤، ٨١، ١٦٩، ١٨٣،

١٨٤

الإشارة المريمية: ٢٥٧

الاعتزال: ١٧٥

الأكسية: ٨٦

الألوهية: ١٦٥، ٢٤٥

الامة الضائعة: ٦٢

الأميون: ١٦٧

الأنا: ٨٧، ١٣٠، ١٧٠

الإنجيل: ٢٣، ٦٤، ١٠٨، ١١١،

١٩٤، ٢٥٤، ٢٥٧

إنجيل لوقا: ٦٤، ٦٩، ٨٠، ١٠٠،

١٠٩، ١١٥، ١١٩، ١٤٠، ١٩٦،

- ١ -

آيات التعقيب: ٥٧-٥٩، ٦٨، ٧٨،

٨٤، ١٢٤، ١٦٩، ٢٥٠

آيات الحجاج: ٦٢، ٦٣

الآيات الشعائرية: ٥٧

الآيات الشفاهية: ٥٧

آيات العقاب: ١٣٧

الإقان: ٢٢

«الإحالة إلى الذات»: ١٣٩

«الأحراب»: ٥٨

الأدب: ١٥، ٢٥

الارث النبوي: ٢٢٤

الأرخبتياب: ٢٦، ١٢٠، ١٢٩

الإسرائيليات: ٢٣

الإسلام: ٧، ٨، ١٧، ٢٣، ٢٥، ٢٦،

٣٣، ٣٤، ٦٥، ٧٤، ٧٩، ٨٤،

١٠٤، ١٠٥، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٤،

١٦٦، ١٨١، ١٩٠، ٢٢٥، ٢٢٧،

البناء: ٢٤٤، ٢٤٥	٢٥٦، ٢٥١، ٢٠٦، ٢٠١
البناء الأدبي: ١٦٩	إنجيل متى: ٦٩، ١١٠، ١١٢، ١١٦
البناء اللغوي: ١٦٩	١٢٨، ١٤٠، ١٩٦، ١٩٨، ٢٥١
- ت -	٢٥٦
التأليف: ٨٨	إنجيل مرقس: ٢٥٦
التأويل: ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ١٠٦، ١٣٩، ١٨٧، ٢٢٨، ٢٤٦، ٢٥٥	إنجيل يعقوب: ٢٨، ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١٢٨، ١٤٧، ١٩٧، ٢٠٠
٢٦٠	٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٢، ٢٥٦
التابولوجيا: ٢٥	إنجيل يوحنا: ٢٥٦
تاريخ الأنبياء: ٥٧	الإنشاد الديني: ٢٢، ١٠٩
تاريخ الخلاص: ٥٦	الانتصار: ١٥٨، ٢٥٤
تجانس الأضداد: ٧٢	الإنكوسيوم: ٢١٣
التجانس البيوي: ٨٧، ١٦٩	أهل الكتاب: ٢٣، ٦٤، ٦٧، ٦٨
التحليل: ٨	٢٥٦
تحرير المرأة: ٢٣٦	أهل الكهف: ٢٤، ٩٩
التحليل الروائي: ٩٩	- ب -
التحليل الكولومبيري: ٢٢، ٤٠، ٢٤٩	الباريكوبس: ٦٩
الترانيل: ٥٧	البحث الروائي: ١٩٢
التراث الأدبي الشعري: ٦٩، ١٣٠	البحث العلمي: ٣٥، ٢٦٠
التراث الإسلامي: ١٠٤	بر الوالدين: ٨٤، ٢٤٤
التراث السيلي: ١٢٨، ١٣٠	البرهان: ٢٢
التراث التقوي: ٢٣، ٢١٢، ٢٥٧	البسمة: ٣٨
التراث الشفهي: ٢١٢	البشارة: ١٥٠، ١٥٢-١٥٥، ١٩٥
التراث الكتابي: ٧٤، ١١٨، ٢٠٦	١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٢٢، ٢٢٤-
التراث المرمي: ٢١٥	٢٢٦، ٢٢٨-٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤٤
التراث المسيحي: ٦٩، ١٠٠، ١٦٩	٢٥١، ٢٥٨، ٢٥٩
٢٥٧	المعث: ٧٤، ٧٩، ١٠١

الجنس: ١٣، ٢٧، ١٠٥، ١٢٦،
١٨٥، ١٨٩، ١٩١، ٢١١، ٢١٧،
٢٥٦، ٢٦١

- ح -

الحج: ١٩٠، ١٩١، ٢١١، ٢٥٦
الحجاج: ٥٧، ٦٣، ٦٨، ٧٢، ٧٤،
٧٦، ٧٨، ١٠٢، ١٣٣، ١٣٧،
١٤٠، ١٤٣، ٢٥٤

حركة الإخوان المسلمون: ٢٣٢
حرية الاختيار: ١٣٩
حقوق المرأة: ٢٦٠

الحوار الإسلامي المسيحي: ٣٢،
٢٥٧

الحواريون: ١٥٧، ١٦٩، ١٨١، ١٨٤،
١٩٢، ٢٥٤

الحيارى: ٦٢

- خ -

الخصوة: ٦٣، ١٠٨-١١٠، ١١٣،
١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٥،
١٢٨، ٢٠١

الخطاب: ٣١، ١٣٦

خطاب التسمية: ١٠٤

الخطاب الجباجي: ١٣٣

خطاب الرحمن: ٧٠

الخطاب السريدي: ٧٠، ٨٢، ١٠٦،
١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٤٨، ١٩٢،
٢٠٠، ٢٠٨، ٢١٢، ٢٥٧

التراث النبوي الاثوي: ٣١، ١١٤

التراث اليهودي: ١٢٨

الترايم: ٦٩، ١٤١، ١٤٢

الترتيب العثماني: ٣٧، ٣٨، ١٣٢

الترهيب: ٨٨

التصوف الإسلامي: ٣٣

التغيير الأسلوبي: ٥٧

التغييرات الأرثوفاية: ٩٩

التفسير: ٢٩، ٣٠، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٤٦

التظيم الكولومبيري: ٤٠، ٥٥

التقليد الإسلامي: ٣٢، ٣٤

التلاوة الشفهية: ٤٠، ٩١، ٢١٧

التنزيل: ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٦٠، ٦٤

٦٨، ١٩٣، ١٩٤، ٢٣٩، ٢٥٠

٢٥٤، ٢٥٧

التوحيد: ٦٣، ٧٤، ٧٩، ٨٠، ١٠١

١٦٥، ١٦٦، ١٩٣، ٢٤٢، ٢٤٤

٢٥٩

التوراة: ٢٣، ٢٥٤، ٢٥٧

- ث -

الثافة العربية: ٦٥

- ج -

جماعة قريش: ٦٢

جماعة الكفار: ٦٢

جماعة المؤمنين: ٦٢

الجمع العثماني: ١٩

الجناس الاستهلاكي: ٧٢، ٩١، ١٧٤

خطاب السورة: ٢٣٢، ٢٥٧	- ز -
خطاب العقاب: ٦١	الزكاة: ٥٩، ٨٤، ٨٨، ١١٥، ٢٤٤
الخطاب القرآني: ٢١، ٣٦، ٥٦، ٦٠-٦٢، ٧٩، ٨٣، ٩٤، ١٢٦، ١٤٩، ١٧٧، ١٩٢، ٢٠٤، ٢٥١، ٢٥٢	- س -
٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦١	السمع: ٩٠
الخطاب الكلامي: ١٠١	السرور القصصي: ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٩، ٧٥، ٨١، ٨٨، ٩٢، ١٠١، ١١٦، ١٢٥، ١٣٠، ١٤٤، ١٨٩، ١٩٣
الخطاب الشري: ١٦٦	السردية الاحتمالية: ١٢٤
الخطبة التقريرية: ٦٦	السلالة الإبراهيمية: ١٤٥
- د -	السلوك الإنساني: ٨
الدراسات الأنثوغرافية: ٣٢	السنن: ٣١، ٢١٦، ٢٢٧، ٢٤٦
الدراسات الدينية: ١٠٥	السور الترتيبية: ٢٧
الدراسات القرآنية: ٢٢، ٢٧	السور المدنية: ٣٩، ٤١، ٧١، ١٣٧، ١٤٣، ١٦٧، ١٨٢
الدراسات اللغوية البلاغية: ٨٥، ٢٥١	السور المكينة: ٢٠، ٢٢، ٣٩، ٦٨، ١٣٧، ١٤٣، ١٦٧، ٢٣٦، ٢٦١
الدعوة الدينية: ١٠٥	سورة آل عمران: ٢٨، ٣٥، ٩٣، ١١٣، ١٣١-١٣٣، ١٤٥، ١٥٦، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٦، ٢٠٦، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٥٢، ٢٥٤
- ذ -	٢٥٥
الذاكرة الجماعية: ١٢٩	سورة الإسراء: ٧٨
الذاكرة العربية: ١٠٨	سورة الأنبياء: ٣٨، ٢٤٩
الذاكرة المسيحية: ١٠٨	سورة البقرة: ١٣٢
الذكر: ٥٧، ٧٠، ١٦٦، ١٨٤	سورة بني إسرائيل: ٣٨، ٢٤٩
- ر -	سورة طه: ٣٨، ٢٤٩
الرواية الإسلامية: ٢٤٧	
الرواية القرآنية: ١٨٩، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢١٢	
الرواية البيقرية: ١٨٩، ١٩٥، ٢٠٣، ٢١٢	

صلاة الشكر: ١٤٢	السورة المضيوية: ٧٩، ٧١
الصوم: ٨٩، ٩١، ٢٠٠	سورة الكهف: ٢٤٩، ٣٨
- ط -	سورة المائدة: ١٦٠
الطباق: ١٤١	سورة مريم: ٢٨، ٣٧-٣٩، ٤١، ٦٣، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٩٣، ١١٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٥٦، ١٦٠-١٦٣، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٥، ١٩٤، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٤، ٢٥١، ٢٦٠
طفولة عيسى: ١٦٠، ١٦٢	سورة النساء: ١٣٢
طفولة مريم: ١٣١، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٢، ١٦٩، ١٧٠، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٨، ١٩٦	سورة يوسف: ٢٣٠
- ع -	سبكر ونيك: ٦٣
العار: ١١٤	- ش -
العبادة: ١٨٩، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٥	الشعر الجاهلي: ٧، ٢٣، ٢٩، ٦٦، ١١٩
عبادة الآلهة: ٦٢، ١٧٥	الشعر العربي: ٢٥، ٦٦، ٨٥، ١١٩، ١٢٥، ١٨١، ٢٥٠
العرف القبلي: ١٢٤	شهادة النوحيد: ١٦٥
العشائر اليهودية: ١٣٤	الشيعية: ٣١، ٢١٦، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٦
علم البيان: ١٨٤	- ص -
علم التجويد: ٢١	الصحابه: ١٠٥
علم التفسير: ٢٨، ٢٤٦	الصلاة: ٥٩، ٨٤، ٨٨، ١١٥، ١٤٢، ١٤٩، ١٥٣، ١٦٦، ١٧٥، ١٧٨، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ٢٠٠، ٢١١، ٢١٣، ٢٣٢، ٢٤٤
علم الجرح والتعديل: ٣٤	صلاة التعظيم: ١٤١، ١٦٣، ١٨٣، ٢٥٤، ٢٠٦
علم الرجال: ٣٤	
علم القراءة: ٢١	
علم اللغويات: ١٨٦	
علم المعاني: ١٨٤	
علم النص: ٣٢	
علم النظم: ٢٤	
علم الوقف والابتداء: ٢١، ٤٠	
علوم القرآن: ٧، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٤	

العهد القديم: ٢٧

القسم السري: ٢٥٠

القسم الطريحي: ٢٩

القسم القصصي: ٤٢، ٥٥، ٦٣، ٦٩

٧٠، ٧٢-٧٤، ٧٦، ٧٧، ٨١

١٢٥، ١٤٤، ١٦٣، ٢٤٣

القصة القرآنية: ٢٦، ٢٤١

اقوم الآخرة: ٦٧

القيم الأبوية: ١٨٣

القيم الأمومية: ١٨٣

- ك -

الكتاب (مصطلح): ٥٦

الكتاب السماوي: ٥٦، ٥٧، ٧٠، ٨٧

١٠٨، ١٢٥، ١٣٠، ٢٤٦

الكتاب المقدس: ٢٦، ١١٩، ٢٠٤

كلام الله: ٥٨

الكولون: ٤٠، ١٣٣

- ل -

اللاهوت المريمي: ٣٣، ٢٠٥

اللاهوت المسيحي: ١٢٣

اللغة الآرامية: ٢٧٩

اللغة الأبوية: ١٧٦

اللغة الألمانية: ٢٢

اللغة الإنكليزية: ٣٢

اللغة السريانية: ٢٥٣

اللغة العبرية: ٩٨، ١٧٩، ٢٥٣

اللغة الحبرية: ٢٢، ٢٨، ٣٣، ٣٥

٧٣، ٩٤، ١١٢، ١٧٩، ١٨٥

- ف -

فخ اللدوية: ٣٠

الفقه الظاهري: ٢٢٣

الفقه المريمي: ٢٢٣

الفلسفة الإسلامية: ٧

الفلسفة النسوية: ٧

فن الأيقونة: ١٩٧

فن الترتيل: ٢٨

فن التصوير: ٢٨

فن القصصي القرآني: ٢٥، ٢٦، ٢٣٦

الفونيم: ٨٧

- ق -

القرآن الكريم: ١٣-١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٦

٢٨، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٨، ٤١

٥٦، ٦٢، ٦٤، ٦٥، ٧٠، ٧٢

٨٤، ٨٩، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٤

١٠٥، ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ١٢٣

١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ١٥٠

١٥٦، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠

١٨٣-١٨٥، ١٩٧-١٩٩، ٢٠٣

٢٠٩، ٢١٣، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٧

٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢

٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٩

القسم الجساجي: ٦٠، ٦٤، ٧٠، ٧٢

٧٤، ٧٦، ٧٩، ٨١، ٩٠، ١٣٢

١٦٣، ١٧٣

الموتيفات: ١٥، ٢٥، ٥٩، ١٠٦،
١٠٨-١١٠، ١١٣، ١١٦، ١١٨،
١٢٨، ١٣٠، ١٧٩، ١٩٦، ٢٠٠،
٢٥١، ٢٠١

المونولوج الداخلي: ١٩٤

- ن -

نبوة مريم: ٣١، ٢١٥-٢١٨، ٢٢٢-
٢٢٤، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٤١،
٢٤٦، ٢٤٥

النيطة: ١١٢، ٢٥٣

النساطر: ٧٤

النسب الأبوي: ١٢٣

النسب الأمومي: ١٢٣، ٢٢٤

النص القرآني: ١٧، ٢٧، ٧٩، ٨٥،
١٩٦، ٢١٦، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٦٠

النص المقدس: ١٥

النصارى: ٢٣، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٦٩،
٧٤، ٧٨، ٨٠، ١٣٣

النظام الأبوي: ٣٥، ٢٦١

نظام الزواج التراتبي: ٢٤٧

النظام المعيشي: ١٣٠

نظرية النظم: ٢٤، ٨١، ١٢٦

نظم القرآن: ١٢٦، ٢٥١

النقد النسوي: ٣٠، ٣٦، ٢١٧، ٢٥٨

- و -

الوحدات الأدبية: ١٣١

الوحدات الحجاجية: ٥٥، ١٣٥

٢٥٣، ٢٥١

اللغة القبطية: ٢٥٣

الليبرجيا المسيحية: ١٩٧، ٢٥٠

- ف -

المباولة: ١٦٢

المتن الحكائي: ١٠٧، ١٢٩

المتن السردى: ١٧٧

المذهب المعتزلى: ٢٢٧

المرأة المجادلة: ١٠٤

المرأة الممتحنة: ١٠٤

المسلمون: ١٣، ٢١، ٢٦، ٢٨، ٢٩،

٣١، ٣٢، ٤٢، ٥٦، ٦١، ٦٥،

٧٠، ٧٥، ٨٥، ٨٩، ٩٧، ٩٩،

١٠٤، ١١٢، ١٢٧، ١٣٠، ١٤٥،

١٦٧، ١٩٠، ٢١١، ٢١٧، ٢٣٩،

٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨

المسيحية: ٢٣، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ١١٣،

١٣٠، ١٤٥، ١٥٠، ١٦٦، ١٩٧،

١٩٨، ٢٥٤، ٢٥٧

المسيحيون: ٢٣، ٧٤، ١١٤، ١٨٠،

٢٥٣، ٢٥٧

المشهد القصصى: ١٥١

المصادر الإسلامية: ٦٠، ١٦٢

المصحف القرآني: ٣٧

المعتزلة: ٢٢٩

معركة بلر: ١٦٤

مقابر سي آمون: ١١٠

الوحدات العنصرية: ٧٨، ٧٩

الوحدات القصصية: ٥٥، ٥٧، ٧٢،

١٣٥

وحداتية الله: ١٣٩، ١٦٣، ١٩٣

الوحي: ٦٠، ٧١، ١٠٢، ١٣٦، ١٦٠،

٢١٥، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٣٣،

٢٤٥

الوعي الديني: ١٨٩

الوعي اللغوي: ٦١

الوعي القرآني: ١٥

الوعي النبوي: ١٥

الولادة الإعجازية: ٨٢، ١٤٥

- ي -

اليحاقة: ٧٤

اليهود: ٥٦، ٦٠، ٩٧، ١٣٣، ١٣٤،

١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٥٩،

١٦٧، ١٨٣

اليهودية: ٧٧، ٢٠٦

يوم القيامة: ١٦٠

اليونان: ٢٢، ٤٠

أول قراءة أدبية تقدّم رؤية القرآن الكريم للأثثوي والأمومي من خلال صورة السيدة مريم. وهي تصدر في هذا الوقت الحساس من تاريخ صراع الإسلام لإحياء ذاته وللحديث.

تعتبر شخصية مريم نموذجاً فريداً. ليست فقط شخصية مسيحية مباركة تُستدعى لأهمية الحمل بـ «الكلمة»، لكنها أيضاً الأنثى التي تُستدعى لأهمية الخصوبة عند العرب.

تعرض المؤلفة آراء المفسرين المسلمين بنبوة مريم بين مثبت وناف. وتقرأ سورة مريم وقصتها في القرآن، على التناص مع صورتها وقصتها في الموروث المسيحي. وترغم مركزة اللقاء الكبير بين الديانتين في شخصية مريم.

يفتح هذا الكتاب حقلاً جديداً في دراسة السورة القرآنية كخطاب، وفي منظور النقد النسوي ومعيار «الجنادر» للتحليل.

حسن عبود حائزة دكتوراه في دراسة الإسلام والفلسفة الإسلامية من جامعة تورنتو في كندا. نشرت أبحاثاً في أدبيات التفسير القرآنية وفي النقد الأدبي، وحاضرت في جامعات ومعاهد دينية ومراكز ثقافية عدّة في لبنان والخارج. عضو ناشط في «الجمعية الباحثات اللبنانيات»، ومؤسس في حركة «أدب مريم» الناشطة للحوار المسيحي الإسلامي.

Bibliotheca Alexandrina



1167441



9 781855 163997 >

DAR
AL SAQI



دار
الساقي